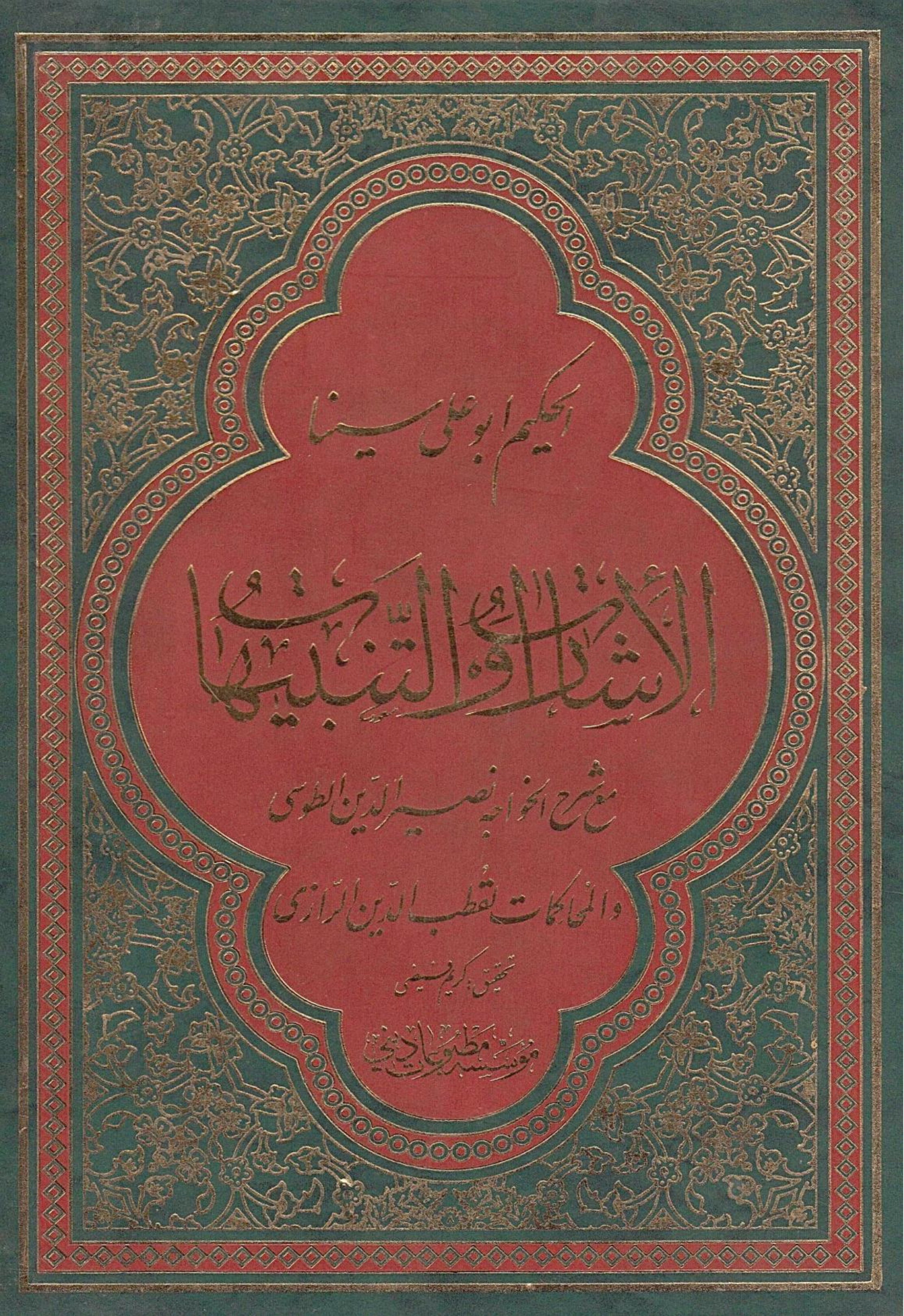

الحكيم ابو علي سينا
الإشارات والتنبيهات
مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي
والمحاكمات لقطب الدين الرازي
تحقيق كريم فيضي
مؤسسه مطبوعات ديني

الاشارات والتّنبیهات

حکیم ابوعلی سینا

باشرح

خواجه نصیرالدین طوسی
و
قطب الدین رازی

- با مقدمهٔ استاد منوچهر صدوقی سُها -

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ _ ۴۲۸ ق.
[الاشارات و التنبیهات، شرح]
الاشارات و التّنبیهات / بو علی سینا ؛ با شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، محقق کریم فیضی. _ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳. ۳ ج.
ISBN : 964 - 8818 - 09 - 6 (دوره)
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1 (جلد۱)
ISBN : 964 - 8818 - 07 - x (جلد۲)
ISBN : 964 - 8818 - 08 - 8 (جلد۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه بصورت زیر نویس.
نمایه
۱. فلسفه اسلامی – متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. منطق _ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
الف. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ _ ۶۷۲ ق. شارح. ب. قطب الدین الرازی، محمد بن محمد ۵۹۷ _ ۶۷۲. شارح، ج. فیضی، کریم، ۱۳۵۸ _ محقق. د. عنوان. هـ عنوان: الاشارات و التنبیهات. شرح.
BBR ۴۱۵ / ن ۶
۱ / ۱۸۹ . ۱۳۸۳



الاشارات و التنبیهات / ج ۱

حکیم ابن سینا
کریم فیضی (تصحیح/تحقیق)
مطبوعات دینی
اوّل / ۳۵۰۰
وزیری / ۴۳۲
قدس / ۱۳۸۴
شابکِ دوره : ۶ – ۰۹ – ۸۸۱۸ – ۹۶۴
شابک جلد ۱ : ۱ – ۰۶ – ۸۸۱۸ – ۹۶۴
ISBN : 964 - 8818 - 06 - 1
دوره سه جلدی ۱۲۵۰۰ تومان

قم، خیابان ارم، شمارهٔ ۲۸۵
تلفن: ۷۷۴۲۸۴۷ – ۷۷۴۹۳۶۱
دورنگار: ۷۷۴۹۳۶۲

فهرست

سخن ناشر

بنیان‌های تمدّن خیزانهٔ اقلیم باختر و بخصوص سرزمین ایران، عمدتاً عقلانی و فلسفی است. وفورِ عقل‌گرایان و فلسفه‌کاوانی که از خاک این قبیله بر سمند تفکر گام نهاده‌اند، گواه این واقعیت است.

این تمدّن عقلی، با ظهور و بروزِ اسلام، نه تنها از ساحل و دریای فلسفه کناره نگرفت، بل با تلألوء به هنگام «فلسفهٔ اسلامی» پرچمداری تفکّر عقلانی مکتب محور و الاهیات جویی دین‌مدارانه را نیز بر افتخارات خود افزود و راهی نو در کشف معمّای هستی در پیشدید تاریخ فلسفه و فلاسفه نهاد.

نام و یادِ بزرگ فیلسوفانی چونان **ابن طرخان فارابی، شیخ بزرگ سینا، بهمنیار مرزبان، غزّالی، احمد غزالی، فخر رازی، زکریای رازی، عمر خیّام، حکیم سهروردی، محقق داماد، محقق خفری، محقق دوانی، میر فندرسکی** و نهایتاً **صدرای** صاحب اسفار، و تابعان ذو القدری چونان **سبزواری و زنوزی و آشتیانی بزرگ و علامه طباطبائی** کاشف از تحرّک خاصّی است که فلسفهٔ اسلامی داشته، و توانسته مراحل عمدهٔ خود را، به کمال اهتزاز و اوجمندی پشت سر نهد.

به احتمال زیاد، این حقیقت مورد تصدیق بخش عمده‌ای از اهل دانائی باشد که فلسفهٔ اسلامی در محورهای بنیادینِ علوم عقلی بشری، مدیون و وامدارِ فیلسوفان ایرانی است.

...امّا کتابی که پیش روی دارید، یکی از متونِ فلسفی دوران بعد از اسلام است که به قلم توانا و حقیقت‌کاو یکی از قوی‌ترین، زبده‌ترین و نامدارترین فلاسفهٔ مشرق زمین به رشتهٔ تحریر در آمده است. به گواهِ آثار، و اذعان و اعترافِ آگاهان و دانشمندان شرقی و غربی، **حکیم ابن سینا**، به لحاظ حضورِ قوی و مقتدرانه‌ای که در دنیای اندیشه و

علوم متنوّعی چون طب، حکمت، ریاضی، فیزیک، فلسفه و دیگردانش‌های انسانی، مبرّزترین چهرهٔ نظام علمی اسلام در دوران شکوفائی تمدّن علمی اسلام-اعمّ از عقلی و نقلی - پیش از باز خیزش اروپا در جنبش رنسانس می‌باشد، مردی که تسلّط قاهرانهٔ وی بر «فلسفه»، «طب»، «حکمت» و «عرفانِ عقلی اسلامی» با نبوغ منحصر به فردی که داشته و به ظهور رسانده، و طی آثاری هماره درخشان و تفکّراتی پیوسته پویا آشکار است.

حکیم زبده‌ای که به آسانی می‌توان وی را قوی‌ترین مغز عصرش خواند و از تسلط وی بر ابعاد گوناگون دانش تا به آخرین حدّ ممکن و متصوّر دفاع به دفاع آورد.

شخصیّتی که بخش استوارِ فلسفهٔ اسلام و اسلامیان، بعد از وی، وامدارِ نامِ اوست و اندیشاری‌هائی که بعد از وی نظیری برایش یافت نشد و پس از گذشت حدود ۱۰ قرن، باز به نام پر معنای او می‌بالد. آثارِ فلسفی وی، در اوجِ قلّهٔ نگارش‌های عقلی تمدن فلسفی اسلام قرار گرفته است. اثرِ معروفِ او «الاشارت والتنبیهات» و نگارش‌های عالمانه و محقّقانهٔ دیگر وی، از دیرباز، عهده دار نقشِ اوّل تبیین حقایق فلسفی اسلامی بوده است. سیطرهٔ قاهرانهٔ ابن‌سینا بر جای جای جهان اندیشه و حوزه‌های فلسفی و عرفانی پس از خودش، علی رغم ظهور فلسفه‌ها و فیلسوفانی پر آوازه، اعتبار خود را کما کان حفظ کرده است. نامِ او، هنوز نیز با صلابت و فخامتِ خاصّ خود، مُنادی تشریح و تبیین اندیشه‌های نابِ فلسفهٔ اسلامی است.

حکمای بزرگی چون صدرا و سبزورای و طباطبائی، بر مقامِ والای حکمی این متفکر پیشرو مذعنند، و چگونه چنین نباشد، در حالی که اگر او دست به قلم نبرده و اندیشه‌های فلسفی ارسطوئی و غیر ارسطوئی را، از دورهٔ خود، به دورانِ بعد از خود انتقال نمی‌داد، شاید گسیختگی غیر قابل جبرانی را در ساحتِ یافتارهای فلسفی ده قرن اخیرِ فلسفه اسلامی شاهد می‌شدیم که جبران آن، البته راهی نداشت و دست کم بس و بسیار مشکل بود.

ناشر که چاپ و تصحیح متون اصیل فلسفی را در سرلوحهٔ کارهای خویش قرار داده و از جمله «اسرار الحکم» حکیم سبزواری را به چاپ رسانده، از چندی پیش، قصدِ آن داشت اشارات و تنبیهات خواجهٔ سینائیان را نیز همراه با دو شرح عالمانهٔ

محقّق طوسی و قطبِ مُحاکم، با تصحیحاتِ لازم، چاپ و منتشر نماید که اینک با خوشوقتی کامل قصد خویش را به شرف تحقق رسانده و با نسخ ارزشمندی که فراهم کرده‌ایم و نیز قبولِ زحمت محقّق فاضل آقای **کریم‌فیضی**، این مجموعه را به حضور صاحبدلان آگاه پیشکش می‌نمائیم و از بارگاهِ خداوند متعال، توفیق همگان را خواستاریم و امید می‌بریم که این گام کوچک نیز مورد توجّه اهل تعقّل و فرزانگان فروزان قرار گیرد.

مطبوعات دینی.

مقدمه به قلم:

استاد منوچهر صدوقی‌سُها

هو الحق

«الاشـــارات» کـه نـامِ کـامل آن گـویا بـر خـلافِ قـول مشـهور، «التّـنبیهات و الاشارات»[1] باشد، و نه «الاشارات و التّنبیهات»، افزون بر آنکه از سرآمـدِ تـصانیفِ شرف‌الملک، شیخ رئیس، حجة الحق خواجه ابوعلی سینا است، به راستی و درستی هم، احدِ از متون طرازِ نخست فلسفی و برتر از آن، عرفانی دورهٔ اسلامیّه است.

و سخن در باب آن، فراوان می‌توان آورد، لکن از آن میان، بدین مقام کـه عـنوان مقدمیّت بر چاپی تازه از او می‌دارد، بدانگونه که سال‌ها پیش از این نیز بـه دیـباچهٔ پارسیِ عتیق آن معمول کرده بودم[2]، جُز با معنائی چند نمی‌پردازم که در دیده تأمّل ارجح است و شایستهٔ یادآوری، و این است آن که:

الف ـ تاریخ تصنیف: سخنِ مشهور آن است که «الاشارات» واپسین کتابی است که شیخ به تصنیف اندر آورده است، تا بدان جایگاه که ابن ابی اُصیبعه تنصیص کند که: «... (= الاشارات)، ... هیَ آخرُ من صنّفَ فی الحکمة»[3] و لکن این قول که به مـیانهٔ جمعی از اهلِ تحقیق معاصر ما نیز تلقّی به قبول شده است[4] مسلّم نمی‌توان داشت، نهاده بر پایهٔ امارتی چند که علیه آن قائم است و جمله‌ای از آن به دیباچهٔ مورد اِشعار ایــراد کـرده‌ام، و بـرترین آن، هـمانا نـامِ نـامی آن (= الاشـارات) است بـه کـتاب «المُباحثات»[5] شیخ، و نهاده بر این پایه، اولی آن است که به حدسِ صائب بعضی از اهلِ تحقیق معاصر خویش[6] بگوئیم که: الاشارات، آخرین کتابِ مهمّ شیخ بوده است و نه آخرین کتابِ او، اطلاقاً.

ب ـ مکانت آن به نزد مصنّف: این کتاب مستطاب به نزد مصنف خویش، حائز مرتبتی می‌بوده است والا، تا بدان جایگاه که او خود (= شیخ رئیس) که نوعاً گفته می‌شود که نسخهٔ مصنّفات نگه نمی‌داشته است، نسخه آن (= الاشارات) با خود می‌داشته باشد، چنانکه به رقیمه‌ای که گویا آن را به سه سالِ پایانی حیات[۷] بهرِ بعضی از افاضل ترقیم فرموده بوده است، می‌آورد که: «... و امّا تحزّنهُ علی ضیاع التّنبیهات و الاشارات، فعندی انّ هذا الکتاب توجدُ لهُ نسخة محفوظة»[۸]، و افزون بر این، بـر او ضنّت همی ورزد کما یقول فی خواتیمِهِ:

«ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجری فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک. فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بینی و بینک و کفی بالله وکیلاً.»[۹]

ج ـ تأثیر: الاشارات، بدانگونه که از کثرتِ شروح و تعلیقات آن بالاخصّ تا روزگارِ ظهور و تداول «الاسفار الاربعة» صدرالمتألهین که انجیلِ فلسفه و فلاسفه افتاده است، به آشکاری بر می‌آید، تا بدان روزگار، اهمّ متون مورد تدریس و تدرّس اهل حکمت می‌بوده است، و یا لااقلّ یکی از متونِ طرازِ اوّلِ محلّ عنایت آن جماعت، و بالاخصّ شایستهٔ یادآوری است که به تضاعیفِ ایّام، قرنی دو سه ـ که من بنده آن را دوران «تهافتات» در ادوارِ فلسفه در دورهٔ اسلامیّه نام کرده است، آغازیده از عصر غزالی و انجامیده به عهد قطبِ مُحاکم[۱۰] ـ مدارِ حکمت، دائر بر آن می‌داشته‌اند، تا بدان جایگاه که با شگفتی تامّ، ظهور و حضورِ آن که علی ایّ حالٍ ریخته خامهٔ شیخِ حکماءِ مشّائین است، در آثار شیخ شهید اشراقی و بالاخصّ حکمة الاشراق، لائح و

ساطع بوده باشد و اگر دلیل صحّت این معنی می‌خواهی، اوّلاً بشنو از عزّ الدّوله سعد بن منصور ابن کمونه که به جائی از شرح التّلویحات، به تنصیص می‌آورد که شیخ شهید به اکثر مباحث این کتاب (= التّلویحات)، اقتداء به الاشارات می‌کند:

«... لانّهُ یقتدی فی اکثرِ مباحث هذ الکتاب بکتاب الاشارات للشیخ الرئیس ابی‌علی بن‌سینا...» (۱۱)

و ثانیاً مثل را بنگر به معنائی چند، مطابق به «الاشارات» و «حکمة الاشراق» به شرحی که می‌آید:

الاشارات	حکمةالاشراق
أتعرفُ ما الملکُ الحقّ؟ الملک الحقّ، هو الغنیّ الحقّ مُطلقاً و لا یستغنی عنهُ شیئی فی شیئٍ و لهُ ذات کلّ شیئٍ، لانّ کُلّ مستثنیً منه او ممّا منه ذاتُهُ، فکُلّ شیءٍ غیره فهو له مملوکٌ و لیس الی ایّ شیءٍ فقر ...	الغنیُّ ما لا یتوقّفُ ذاته و لا کمال له علی غیرِهِ و الفقیرُ ما یتوقّفُ منه علی غیرِهِ ذاتُهُ و کمالٌ له...
اتعرفُ ما الجود؟ الجودُ هو افادةٌ ما ینبغی، لا لعوضٍ. فلعلّ من یهب السّکّین لمن لا ینبغی له لیس بجواد، و لعلّ من یهب لیستعیض معامل، فلیس بجواد. و لیس العوض کلُّهُ عیناً، بل و غیره حتّی الثّناء و المدح، و التخلّص من المذمّة، و التّوصّل الی ان یکون علی الاحسن، او علی ما ینبغی. فمن جاد لیشرف، او لیحمد، او لیحسن به مایفعل، فهو مستعیضٌ (۱۲).	الجودُ افادةٌ ما یَنبغی لا لعوضٍ، فالطّالبُ لحمدٍ و ثوابٍ معاملٌ، و کذا المتخلّص عن مذمةٍ و نحوها، فلا شیء اشدُّ جوداً ممّن هو نورٌ فی حقیقة نفسِهِ و هو متجلّی و فیّاض لذاتِهِ علی کُلّ قابلٍ، و الملکُ الحقّ، هو من ذات کُلّ شیءٍ و لیست ذاته لشیءٍ و هو نورُ الانوار... (۱۳)

و از سوئی دیگر نیز گفتنی است و شنیدنی است که ابن‌طفیل اندلسی که به فاصله‌ای به تقریب یک صد ساله از روزگار شیخ ـ آن هم به غربِ عالم اسلامی ـ همی زیسته است، به مقدّمات «حی بن یقظان» آورده باشد که:

سئلتَ ایّها الاخ الکریم... ان ابثَّ الیک ما امکننی بثّهُ من اسرار الحکمة المُشرقیّة الّتی ذَکرَها الشیخ الرئیس الامام ابوعلی سینا».

و متعاقباً به تضاعیفِ کلام، مبادرت کند به ایراد دو فقره نصّ از سخن شیخ در باب «احوال» یا «اذواق»، بر کران از ارجاع به مأخذِ آن و آنگاه نوع اهل تحقیق گمان کنند که آن دو نص برگرفته است از «الحکمة المشرقیّه» کذائی و نهایةً به اواخرِ سدهٔ نوزدهم میلادی، احد از فُضلاء مستشرقین M. A. F.MEHREN نام او، برخورد و دریابد که دو هر دوان، همانا مأخوذ است از مقامات العارفین الاشارات (۱۴)

ج / ۱ ـ بیان: تواند بود که نهاده بر این پایه بوده باشد که از سرِ افادت نالّینو، چندی به میانهٔ جمّی غفیر از مُستشرقین متداول گردیده بوده است، که حکمتِ اشراقی منسوب کرده باشند با شیخ رئیس (۱۵) و گاه چنان و چندان بر افراز شوند که یکی از آنان آسین پلاسیوس نام او، چنین گوید که: «ابن سینا» پیش از سهروردی مقتول، قایل به «حکمة الاشراق» می‌بوده است (۱۶) و این سخنی است که هر چند که متعاقباً محلّ ردّ جمعی از همان جماعت افتاده است، عاری از وجهُ مائی وثیق در دیده نمی‌آید.

فائدة: این معنی نیز بدین مقام طرداً للباب و بل که انتاجاً للمُقدّمه در خور یادآوری است که: شیخ رئیس هر چند که نمایندهٔ برجستهٔ حکمت مشّائی است و هم به همین «الاشارات» بر فرفوریورس که او نیز از نمایندگان برجستهٔ حکمت نو افلاطونی و فی الواقع حکمتِ اشراقی است، ردّ گفته است بدان جائی که می‌آورد:

و کان لهم، رجلٌ یعرف بفرفوریوس، عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یثنّی علیه المشّائون، و هو حشفٌ کلّه، و هم یعلمون من انفسهم انّهم لا یفهمونه و لا فرفوریوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل. (۱۷)

ـ اوّلاً به حواشی‌ای چند که بر اثولوجیا تعلیق فرموده است (۱۸)، علی الظّاهر صرفاً نظر به محضِ توضیح می‌داشته است، بر کران ار نقض و ابرام تا بدان جایگاه که آن را «تفسیرِ کتاب اثولوجیا» نام کرده باشد، یا کرده باشند، و

ـ ثانیاً افزون بر این، به ظنّ اقوای اقرب به یقین، به همین اشارات، از همان اثولوجیا متأثر است و اگر دلیل می‌خواهی، نخست این عبارات عالیات که مُشعر است به اخراج غیر محسوس و یعنی معقول از محسوس، به مطلعِ نمط چهارم، بـه دیـدگان بـصر و بصیرت، هر دوان بنگر:

انّه قد یغلبُ علی اوهام النّاس، انّ الموجود هو المحسوس و انّ ما لا یناله الحسّ بجوهرِهِ، ففرض وجوده محالٌ، و انّ ما لا یتخصّص بمکان او وضع بذاته کالجسم او بسبب ما هو فیه کاحوال الجسم، فلا حظّ له مـن الوجـود! و أنت یتأتّی لک ان تتأمّل نفس المحسوس، فتعلم منه بُطلان قولِ هؤلاء، لانّک و من یستحقّ ان یخاطب تعلمان انّ هذه المحسوسات، قد یقعُ علیها اسم واحدٌ، لا علی سبیل الاشتراک الصّرف، بل بحسب معنی واحد، مثل اسم الانسان.

فانّکما لا تشکان فی انّ وقوعه علی زید و عمرو، بمعنی واحد موجود فذلک المعنی الموجود، لا یخلو امّا ان یکون بحیث یناله الحسّ او لا یکون. فان کان بعیداً من ان یناله الحسّ، فقد اخـرج التّـفتیش مـن المـحسوسات، مـا لیس بمحسوس و بهذا اعجب و ان کان محسـوساً، فله لا محالة وضع و این و مقدار معّینٌ و کیف معیّن لا یتأتی ان یحسّ بل و لا ان یتخیّل الّا کذلک.

فانّ کلّ محسـوس و کُلّ متخیّل، فانّه یتخصّصُ لا محالة، بشیءٍ من هـذه الاحوال و اذا کان کذلک، لم یکن مُلائماً لما لیس بتلک الحال، فلم یکن مقولاً علی کثیرین مُختلفین فی تلک الحال، فاذن الانسان مـن حـیث هـو واحـد الحقیقة، بل من حیث حقیقته الاصـلیة الّـتی لا تـختلف فـیها الکـثرة غـیر محسـوس، بل معقولُ صرفٍ و کذلک الحال فی کلّ کلّی.(۱۹)

و آنگاه عباراتِ تالیه اثولوجیا به اوائلِ میمرِ سوّم، به دیده اندر کن و مناسب تأثیر و تأثّر آن دو دریاب:

فنقولُ الآن علی ایضاح ماهیّة جوهر النّفس و نبدأ بذکر مقالة الجِـرمیّین الّذین ظنّوا بخسـارةَ رأیِهِم انّ النّفس ائتلاف اتـفاقِ الجـرم و اتّـحادِ اجـزائِـهِ و نکشفُ عن دحوض حجّتهم فی ذلک

... فنقولُ: ان افاعیل الاجرام، انّما تکونُ بقویً لیس بـجرمانیّة... و الدّلیـل

علی ذلک ما نحنُ قائلون ان شاء الله تعالی انّ لکُلّ جرمٍ کمیّةٌ و کیفیّةٌ، و الکمیّة غیرُ الکیفیّة، و لیسَ یُمکن ان یکون جرمٌ ما، بغیرِ کمیّةٍ، و هذا اقرّ بذلک الجرمیون.

فان لم یُمکن ان یکون جرمٌ ما بلا کمیّة، فلا محالة انّ الکیفیّة لیست بجرمیٍّ، و کیف یُمکنُ ان تکون الکیفیّة جرماً و لیست بواقعةٍ تحت الکمیّة، اذ کان کُلّ جرمٍ واقعاً تحت الکمیّة و الکیفیّة لیست بجرمٍ و ان لم تکن الکیفیّة جرماً، فقد بطل قولهم: انّ الاشیاء اجرامٌ.

و نقول ایضاً کما قُلنا آنفاً: انّ کُلّ جرمٍ و کُلّ جثّةٍ اذا جُزّئت او اخیّل منها قدرٌ ما، لم تبق علی حالها الاولی من العظم و الکمیّة و تبقی الکیفیّات علی حالتها الاولی من غیر ان ینتقص منها شیء، لانّ الکیفیّة فی جزء الجرم، کهیتها فی الجرم کلّه کحلاوة العسل، فانّ الحلاوة الّتی فی الرّطل من العسل، هی الحلاوة الّتی فی نصفِ رطلٍ بعینها، لا تنقیص حلاوة العسل بنُقصان کمیّةٍ و لیست کمیّة رطلٍ من العسل، الکمیّةُ الّتی فی نصف رطلٍ منه، فان کانت الحلاوة لا تنقصُ بنقصانِ جرم العسل، فلیست الحلاوة بجرمٍ و کذلک یکون سائر الکیفیّات کلّها.[۲۰]

هـ ـ شروح و تعلیقات و نظم‌ها و ترجمه‌ها: چنانکه بیاوردم، «الاشارات» به روزگارانی دراز، محطّ نظرِ اهل حکمت می‌بوده است و از این روی، بی گفتگو پیدا است که دارای شروح و تعلیقاتی فراوان می‌بوده باشد و سببی دیگر نیز البتّه بدین میان پدیدار است و آن همانا «شمُوخ» و «فخامت» و «اجمال» و «ابهامِ» الفاظ و معانی او است، تا بدان جایگاه که از سیّدُاماجدِ العرفاء الاخیار و سند افاخم الحکماء الابرار، استادنا الاستناد مولنا السید محمدکاظم العصّار الطهرانی ـ لطّفَ الله سرّهُ النّورانی ـ استماع دارم که:

«اشارات معمّاست، لو لا الشّرحین».

هرگونه‌ای که می‌بوده باشد، افزون بر شروح و تعلیقاتِ متعدّد، اعمّ از این که به نقض می‌بوده باشد، و یا به ابرام، نیز مورد نظم واقع گردیده است و هم به زبانی دیگر و

بالاخصّ به لاتین و فرانسه و پارسی در آمده است که مقادیری از آن به دیباچهٔ سابق الذکر (= مقدمهٔ ترجمهٔ قدیم ـ طهران، ۱۳۶۰) ایراد کرده‌ام و عند الاقتضاء می‌شود بدان رجوع کرد.

و آخر دعوانا ان الحمدُللّه ربّ العالمین.

وکتب اللاشیئی سُها

عفی عنه ربّه

فی ۱۵ / اسفند / ۱۳۸۳

ارجاعات

۱ ـ این استحسان، نهاده است بر پایهٔ قولی از شخصِ شخیص شیخ، به نامه‌ای بهر بعضی از افاضل عصر که شطری از آن، عن قریب به متن ایراد خواهم کرد.

۲ ـ ترجمهٔ قدیمِ الاشارات و التنبیهات، تصنیفِ حجةالحق ابوعلی سینا، به تصحیحِ استاد فقید سیدحسن مشکان طبسی، با مقدّمهٔ منوچهر صدوقی‌سُها، طهران، فارابی، ۱۳۶۰.

۳ ـ عیون الانباء، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۷، ج۳ ص ۲۷.

۴ ـ مثل را بنگرید به: ۱ ـ ضیاءالدین درّی: رسائل ابن‌سینا، طهران، مرکزی، ظاهراً ۱۳۱۸ ـ مقدمه ـ ص ۳۶، ۲ ـ دکتر سید حسین نصر، احمد آرام: سه حکیم مسلمان، طهران، افست، ۱۳۵۲، ص ۲۶.

۵ ـ چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: [ارسطو عندالعرب] کویت، وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸، ص ۲۲۷، س ۱۲.

۶ ـ دکتر یحیی مهدوی: فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن‌سینا، دانشگاه طهران، ۱۳۳۳، ص ۳۲.

۷ ـ محمدتقی دانش‌پژوه: فهرستِ کتابخانهٔ اهدائی مشکوة، دانشگاه طهران، ۱۳۳۵، ج ۳، ق ۱، ۱۴۲.

۸ ـ ارسطو عندالعرب: ص ۴۲۵.

۹ ـ M. A. F.MEHREN: رسائل الشیخ الرئیس... فی اسرار الحکمة المُشرقیة، لایدن، بریل، ۱۸۸۹ ص ۴۰ و ۴۱.

١٠ ـ تاریخ حکما و عرفاء مُتأخرین، طهران، انجمن فلسفه، ١٣٥٩ ص ١٦ ـ ١٨.

١١ ـ التّنقیحات فی شرح التّلویحات ـ چاپ دکتر سیّد حسین ضیائی تُربتی و احمد الوشاح ـ کالیفرنیا، مزدا، ٢٠٠٣، ص ٣٩٥.

١٢ ـ الاشارات ـ چاپ مرحوم استاد شهابی ص ١١٩ ـ س ١٥ ـ و ١٢٠ ـ س ۴ ـ

١٣ ـ حکمة الاشراق، چاپ دکتر سیّد حسین ضیائی ـ B. Y. U، ١٩٩٥، ص ٧٩ س ١٥ و ١٦.

١۴ ـ دکتر عبدالرحمن بدوی: التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، کویت، وکالة المطبوعات، ١٩٨٠ [الفونسو نلینو: محاولة المسلمین ایجاد فلسفة شرقیة] ص ٢۴٦ ـ ٢۴٨.

١٥ ـ ایضاً: ٢٥٥.

١٦ ـ ایضاً: ٢٦٥.

١٧ ـ الاشارات: ص ١٣٦، س ٣ ـ ٦.

١٨ ـ ارسطو عندالعرب: ص ٣٧ ـ ٧۴.

١٩ ـ الاشارات: ص ١٠۴.

٢٠ ـ دکتر عبدالرحمن بدوی: افلوطین عندالعرب، قاهرة دارالنهضة [اثولوجیا: ص ٣ ـ ١٦۴] ص ۴٥ ـ س ٣ ـ و ص ۴٦ ـ س ٦ ـ

چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم
ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجّب![1]

شیخِ سینا در نگاهی کوتاه:

کسانی چون فروزانفر یکی از دلایلِ عظمتِ ابن سینا را، تألیفاتِ فارسی او می‌دانند. ولی اگر چنین می‌بود، آیا مگر کم بودند کسانی دیگر که پیش و پس از این سینا، تألیفات فارسی داشتند؟ سؤال این است که چرا عظمت آن‌ها از پورِ سینا فزونی نگرفت؟ این سؤال، جواب خود را در وادی‌های دیگری می‌جوید که جُز با الهام از ابعاد خیره کنندهٔ نا گفته و ناشنیده ماندهٔ شیخ رئیس، نمی‌توان جوابی برای آن بازیافت. شیخ رئیس عظمت نمی‌جوید، گوشی می‌جوید که عطش و لرزش لبانش را فرو بنشاند و با گوش‌سپاری‌اش، شرری از شراره‌های درونی وی را فرو بکاهد. کجایند آنانکه گوش دارند؟ و کیست آنکه سوختن خواهد؟

هل لاحــــدٍ من اخوانی، فی ان یهبَ لی قدر ما القی الیه
طرفاً من اشجانی؟ عساه یتحمل عنی بالشّرکة بعض اعبائها..

«رسالة الطیر»، با شکوائیّه‌ای که مطلع آن را به تا به مختتمش به نیی ناله‌اندود بدل کرده، یکی از آثار بسیار مختصرِ مردی به نام شیخ الرئیس است که کسانی چون احمد غزّالی، ابو حامد، سهروردی، سنائی، عطار، نجم کُبری و دیگرانی دیگر را به تکاپو واداشته، تا مگر آن‌ها نیز به سانِ سینا، سوزی سینوی در دنیایِ غربت از دل برآرند و بر جای گذارند، و در پیشانی صحیفه‌داران درد و سوز و ناله نام گیرند. ولی این سوز مگر اختیاری است و آنها توانسته‌اند آیا؟

ابن‌سینائی که عمری را در صدرِ قافله‌داری فلسفه حضور داشت و ریاستی عظیم به هم رسانده بود، و در خیلِ عقل‌مداران، دارندهٔ اسبی بس تیزرو و تنددو بود و هر آن، به سویی و سمتی می‌شتافت، سرانجام، به دستهٔ شکوه‌داران طریق عرفان پیوست، «عنقا طلب» شد، سوزِ غربت در کلامش راه یافت، و دیگر، در پی گوشی می‌گشت تا مگر

کمی از فوران‌های درون را در مظرفِ آن فرویی ریزد و اندکی آسوده خاطر شود و سبکبال! سوزی که چندی بعد و به فاصله‌ای اندک پس از او، مولوی نیز دچار آن گشت و از درون خویش، انقلابی در جادهٔ تاریخ کاشت، ولی او این توفیق را داشت که افتتاح کلامش با آن بود، نه اختتامِ کلامش:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / وز جدائی‌ها شکایت می‌کند.

تفسیر پیشگان، در تفسیرِ این سوز و شکایت‌ها، اختلاف‌ها کرده‌اند، ولی هیچ اختلافی نخواهد توانست ماهیّت این آوای رقیق و خالص را از گوش‌های نیوشا دور کند و دیگرگون سازد.

تفاوت مهم ابن سینا و ابن‌مولوی، در این بود که سینا راهی بس طولانی را با پای رفت و رفت و آنگاه با ناخن جستجو، نقشی در صحنهٔ یکتای حقیقت رسم کرد، ولی مولانا با توفیقی به نام «شمس»، بی هیچ جستجویی، آری بدون کنکاش و تکاپویی، در تابلوی معرفت ماندگار شد و حق داشت که به ابن سینا و هر کس که نظیر او بود، تفاخرها فروشد، و با کلماتی طعنه‌آمیز، به او و اوها به دیدهٔ حقارت بنگرد و بگوید:

وان که او آن نور را بینا بود / شرح او کی کار بو سینا بود؟[۲]

مولوی علاوه بر پورِ سینا، در قالبِ گفتارهائی چند، بر بسیاری دیگر نیز تاخته و از جمله در حقّ فخرالدین رازی ـ دارندهٔ نخستین شرح انتقادی بر الاشارات و التنبیهات ـ گفته است: اندر آن بحث، ار خِرَد، ره بین بُدی / فخر رازی، راز دار دین بُدی.

فراموش نکرده‌ایم که او شافعی و بو حنیفه را نیز از طعن‌های خود بی نصیب نگذارده است: آن طرف، عشق می‌فزود درد / بو حنیفه شافعی درسی کرد.

به هر روی، مشرب مولوی در نگاه طعنه‌اندودش به مشاهیری چونان ابن سینا، با این‌که نیاز به تأویل و توجیهاتی ژرف داشت تا آن را به یک تلقّی مورد قبول رهنمون شود، بعد از او، توسّط کسانی دیگر از اهل شعر و قلم، پی گرفته شد و ادامه یافت و کار به جایی رساند که دانشمندِ نقلی عصر صفویّه، مردی چون شیخ بهائی نیز ـ که به احتمال زیاد، در دنیای عقلیات و عرفان‌های عمیق حضوری نداشت ـ طعن بر ابن سینا را با لحنی که تنها از مولوی سراغ داریم، بر خود لازم شمرد:

گر به منطق، کسی «ولی» بودی شیخِ سنّت، بوعلی بودی![۳]

موضوع بسیار جالب این که: شیخ بهائی، خود از قول ابن سینا، شعری نقل کرده که شیخ متهم کنندگانش را بیم داده و نسبت ناروا دادنش را نامُجاز و ناهنجار می‌شمارد:

کفر چو منی، گزاف و آسان نبود ثابت‌تر از ایمان من ایمان نبود.
در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر، یک مسلمان نبود.(۴)

به هر صورت، در نزاعِ تاریخی مولوی و ابن سینا، اگر درست نگریسته شود، شاید مقام بو سینا بالاتر از مولوی در نظر آید، زیرا ارزش جستجوهای ابن‌سینایی که تمامِ سرزمین علم و معرفت را وجب به وجب کاوید و سر از خرمنِ پر محصول «عرفانِ ناب» در آورد، جزوِ آبروهای غیر قابل زوال و خدشهٔ تاریخ و سیرِ معرفت است، سرمایهٔ ارزشمند و ماندگاری که مولوی علی رغم ویژگی‌ها و فضل و شموخ‌های غیر قابلِ انکارش، هرگز توفیق آن را جز آنچه شمس تبریز ارزانی‌اش فرمود، نداشت و نیافت.

باز به هر روی، این هر دو بزرگ و بزرگ بزرگان، امروز هر دو، جزوِ قافله سالاران طریق معنا و حقیقت‌اند و مشرق زمین، به حق به وجودشان فخر می‌ورزد، چه، همانگونه که مولوی «مولوی» است، ابن‌سینا نیز «ابن سینا»ست، دانشمندی فیلسوف و طبیبی ریاضیدان و منجّمی معروف، و از معروف‌ترین دانشمندان اسلام به اتّفاق همگان و یکی از معروف‌ترین دانشمندانی که تاکنون پا به عرصهٔ وجود نهاده‌اند.(۵) اینکه از بوعلی با عنوان «یکی از بزرگانِ جاودانهٔ عرصه خرد و تمدّن اسلامی» یاد شده و می‌شود(۶)، بی‌راه نیست، چه او علاوه بر تمدّن اسلامی، در مشعل‌داری «تمدّن انسانی» نیز نام آشنایی صاحب مکانت است.

شانزده سال بیش نداشت که در طبّ، شهرتی بزرگ به هم رساند و دو سال بعد، با استفاده از شرح فارابی بر الاهیات ارسطو(۷) به ما بعدالطّبیعه یا متافیزیکِ ارسطو نیز احاطه‌ای کاملانه یافت و در همهٔ شعب علوم، تبحّر و مهارت فوق‌العاده به دست آورد.(۸) امری که امروز باور آن مشکل شده است، کجا مانده امکان تحقّق آن؟ و چنین به نظر می‌رسد که بعد از او، مردی به عظمت او نیامد.

از منظری قابل اثبات و دفاع، بوعلی‌سینا، برگردانی از حُکمای اصیل پیش از خود می‌باشد که در ساحت تمدّن خاصّ اسلام درخشیده است، در طلیعه‌ای که اوج خود را

بیش از همه وامدار او بود و هست. مقام او در میان حکمای اسلامی چنان است که ارسطو و سقراط و افلاطون پیش از او در افق آن سوی ایران داشتند. شیخ الرئیس، دارندهٔ کارنامه‌ای به درخشانیِ حکمای اصیل، در کنار «علم» و «فلسفه» ـ که به کمال واجد بود ـ در نظریّه‌پردازی کلاسیک شعر نیز دارای پایگاهی است[۹] که ارسطو را فرا یاد می‌آورد، ولی تفاوت‌هائی نیز با سلسلهٔ یونانیان دارد و این تفاوت‌ها چندان قابل چشم‌پوشی نیست. و از جمله آن که در فلسفهٔ سیاسی، چیزی از او برجای نمانده، حال آنکه اعظمی از فلسفهٔ یونانیان پیش از او را، فلسفه سیاسی پر کرده است، امّا در عوض، او در طبّ دارای پاگاهی است که هیچ یونانیی به گرد پایش نمی‌رسد.

از تفاوت‌های دیگر ابن‌سینا با کاروانیان اهل حقّ یونانیان، فاضل شهرزوری به مطلبی مشکوک اشاره نموده و اظهار می‌دارد: حکمای مُتقدّم مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و غیرِ ایشان همه زاهد بودند، و شیخ‌الرئیس آن سنّت را تغییر داد و به استفراغ قُوای جسمانی مشعوف بود و بعد از او، هر که آمد از فلاسفه، به او اقتدا نمود.[۱۰]

از این گفتارهای تعرّض‌آمیز که بگذریم، باید به این نکته توجّهی بس جدّی مصروف داریم که شیخ سینا اصولاً دارندهٔ شخصیتی فرایونانی است و بسیاری از کسانی که در شخصیّت وی مداقّه نموده‌اند، به این نکته تصریح کرده‌اند با اینکه فلسفهٔ یونانی در مشرق زمین، هیچ مفسّری با عمق و دقّت ابن سینا نداشته، و ابن سینا فلسفهٔ ارسطو را با آراء مفسّران اسکندرانی او و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرده و با نبوغی خاصّ آن‌ها را با نظرِ یکتاپرستانهٔ اسلام آمیخته، در عین حال، در فلسفه مشائی مباحثی آورده است که در اصل یونانی آن، سابقه نداشت. او با تمام احترامی که به فلسفه یونانی قائل بود، در عین حال، همواره سعی داشت افکار فلسفی خود را با اصول وحی اسلامی مطابقت دهد.[۱۱]

در عین حال، این کلام را که: «فلسفه خانه زادِ اختلاف است»، باید مفروض تلقی شود و قطعی انگاشته شود[۱۲]، تا به نزاع کم‌ثمرِ «یونانی» و «غیر یونانی» بودن ابن سینا و نظایر او و دیگر دیگران، پایان داده شود.

باری، مردی که از اظهارات و نسبت‌های غریب و گاه دور از شأنِ یک حکیم – بل فیلسوفی عادی – بی نصیب نمانده و هرکس به فراخورِ فهم نسبتی به او داده و حتّی

مرگش نیز از گزند اظهارهای ناروا در امان نمانده، در بُخارا به دنیا آمد و در همدان از دنیا رفت[۱۳]، در حالی که تاریخ ترکیب سه عدد زوج را نشان می‌داد:۴۲۸. این عدد را شاید بتوان سمبل زندگانی رازآلودِ حکیمی دانست که موجی بس بزرگ در دریای خروشان علم انداخت. در دنیایِ اعدادِ زوجِ تک رقمی، ۸ بالاترین رقم است و ابن‌سینا نیز به واقع چنین بود: بالاترین مرد عصر پیش از جهشِ علمی (رنسانس)[۱۴] که اقتدار خود را پس از جهش نیز حفظ کرد.

او با این که مورد توجّه مهرآمیزِ بسیاری از متکلّمان زمان خود[۱۵] و قرن‌های پس از خویش نبود[۱۶]، با این حال، همواره مورد توجه خاصّ اصالت باورانی بوده است که بخش عمده‌ای از عقل بشری را در گفتار و نوشتار و سلوک علمی و عملی منحصر به فرد وی بازیافته و متبلور دیده‌اند[۱۷]، چه به اذعان متقدّمین و متأخّرین، او بزرگترین دانشمندِ ایران و سرآمدِ فلاسفهٔ مشّائی در اسلام به شمار می‌آید.[۱۸] به گفته شهرستانی: بوعلی سینا کسی است که نسبت به ارسطو تعصّب می‌ورزید و روش او را یاری می‌رساند و از حکماء، کسی جز او را قبول نداشت.[۱۹] این گفتارها دارای جهت‌گیری‌های خاصّی است که نمی‌تواند آنها را تا درجهٔ صحیح بودن ارتقا بخشد.

به هر جهت، ابن‌سینا، از دانشمندان «کثیرُاللقب» تاریخِ علم است. مجموع القابی که به او اختصاص یافته، از ده تجاوز می‌کند: شیخ الرئیس، حجة الحق، شرف الملک، امام الحکما و شاهزادهٔ اطبّاء از القاب بی رقیب و بی منازعهٔ اوست.[۲۰] و در پزشک، ریاضیدان، فیلسوف و منجّم بودن او شکّی نیست.[۲۱]

او تمامِ لوازم فطریِ تحصیل؛ از هوش و حافظه و دقت و کنجکاوی تا صحّت مزاج و پشتکار را به کمال فراهم آورده بود و بدین جهت، در اندک مدّتی توانست بر معلوماتِ زمان خود احاطه پیدا کند و پیشوای حُکما و فیلسوفان و پزشکان جهان گردد.[۲۲] مقرّر حکمت مشّاء بوده، ولی این به معنای تأئید آنها از سوی او نیست، چه در آغاز منطقِ اشارات و منطق المشرقیّین به این معنا تصریح کرده که دفاعش از عقیدهٔ مشّائین، دلیل آن نیست که خود دارای نظری نباشد، بل در طُرقِ حکمت آرای خاصّی دارد که آنها را در «حکمة المشرقیّین» نوشته، امّا بدبختانه پدید نیامده است.

او با تألیفِ کتب مبسوط، زوایای تاریک فلسفهٔ ارسطو را روشن ساخت و راه تعلّم

آن را آسان نمود. یکی از خدمات بزرگ ابوعلی این بود که احتیاج اهل کشور خود را از کُتب یونانی و سریانی مرتفع ساخت. قوّهٔ انتقاد و شهامتِ علمی بوعلی بسیار قوی بود و بر اثر همین قوّه است که مقامِ مردی چونان افلاطون را با آن شهرت و عظمت، اندک می‌شمارد و بر فرفوریوس خرده می‌گیرد و سخنانش را پوچ و بی‌معنی می‌شمارد و نسبت به عقاید معتزله و متکلّمین و متصوّفه بی هیچ پروایی اظهار عقیده می‌کند.(۲۳)

اینکه گفته شده است: استادانِ او در حقیقت افلاطون و ارسطو و افلوطین و دیگر پیشگامانِ حکمت بوده‌اند(۲۴)، اظهار نظری درست به نظر می‌رسد، ولی ابن سینا هرگز در ردیفِ استادن غیر مستقیم خود باقی نماند، همانگونه که در حدّ و اندازه‌های ناتلی نمانده بود و فراموش نکرده‌ایم که به وی لقب «مُتفلسف» داده بود(۲۵)، که البته معنائی جُز عدمِ تبحّر او در حکمت و فلسفه ندارد و ابن سینا را نمی‌یارد که به کسی - خصوص که استادش هم باشد - توهین روا دارد.

سینا، با تولد خود، تولّدی نو به حکمت بخشید و با بالندگی‌اش در عرصهٔ معارف بشری، در واقع افکار و عقاید فلاسفهٔ قدیم و پیش از خود را دوباره زنده کرد و حیاتی نو بخشید. به حق باید گفت: توفیق حکمای بعد از شیخ در درکِ رموز مسائلِ عقلی، مدیونِ زحمات شیخ می‌باشد.(۲۶)

گفته می‌شود: کسانی که در مقامِ انتقاد از فلسفه شیخ بر آمده‌اند، نوعاً اشخاصی بوده‌اند که یا در مسائل فلسفی تعمّق و تبحّر کافی نداشته‌اند، و یا به رموز و لطائف افکار فلسفی و اصول و قواعدی که شیخ داشته، واقف و آگاه نبوده‌اند.(۲۷)

جانِ کلامِ اینکه او از مرزهای وجودی خویش رسته و از مرز ایرانشهر فراتر رفته و مردی کیهانی است و کیهانیان حق دارند که جملگی او را از خویشتن بشمرند.(۲۸)

تنی از بزرگان علمیِ بشر، همواره در جستجوی آرامش بوده‌اند، ولی دریغ از کمترین آرامش و آسایش. ابن سینا، بی گمان جزوِ نخستین کسانی است که هیچ گاه نتوانست آن گونه که می‌خواست تمامتِ همّ و همتش در دنیای علم و ادب و عقل و عرفان سپری شود، زندگی کند، چه او صلح و آرامش به خود ندید.(۲۹)

شارح بزرگ اشارات: خواجه نصیرالدین طوسی نیز سرنوشتی جُز سخت بختی و نگرانی و آلام و هموم نداشت و عجب آنکه شرحش بر اشارات را طبق آنچه خود اظهار

داشته، در بدترین حالات روحی و در تنگناهایی بس شدید که از ناحیه دردها و غصّه‌ها تحمل می‌کرده، نگاشته است[1]، تا علامتی باشد از اینکه: رادمردان، هیچ گاه روی آرامش نمی‌بینند و عظمای تاریخ، الماس وجودی خود را همواره در درون کوهی از مشکلات عیان می‌کنند و در دل تاریخ بر جای می‌گذارند، تا هیزم جویان مخلص، روزی به رگه‌ای شفّاف دست یابند و آرامشی را که آن الماس‌های حکمت و معرفت در جستجویش تمام دریغستان‌ها را زیر پا گذاشتند و آهی نماند که کشیدند، تنگ در آغوش بگیرند و بر میراث‌شان ارج بگذارند.

صحیفه‌ای سینوی

«اشارات و تنبیهات»، صحیفه‌ای است سینوی؛ مُشتمل بر منطقِ سینوی، فلسفهٔ سینوی و عرفانِ سینوی.

دربارهٔ هر سه موضوع مُنتسب به سینا، مباحث فروانی صورت گرفته است و دانایان قوم، مطالبی گفته‌اند و خواجه نصیرالدین طوسی به نمایندگی از فرهنگ اسلامی، دربارهٔ این هر سه زمینه داد سخن داده، امّا از این سه قلمرو، عرفان سینوی او را به خود جلب کرده است. این موضوع از عبارتِ واضح و تحیّر آلودی که به مناسبت بر قلم جاری ساخته، هویداست.

---

۱ - رقمت اکثرها فی حالٍ صعبٍ، لا یمکن اصعب منها حال، و رسمتُ اغلبها فی مدّة کدورة بالٍ، بل فی ازمنة یکون کلّ جزءٍ منها ظرفاً لغصّةٍ و عذابٍ الیم و ندامةٍ و حسرةٍ عظیمٍ، و امکنةٍ توقدُ کلّ آنٍ فیها زبانیةُ نار جحیم، و یصبّ من فوقها حمیم، ما مضی وقتٍ لیس عینی فیه مقطراً و لا بالی مکدّراً، و لم یجی حین لم یزد المی و لم یضاعف همّی و غمّی، نعم ما قال الشّاعر بالفارسیة:

به گرداگرد خود، چندانکه بینم   بلا انگشتری و من نگینم

و ما لیس فی امتداد حیاتی، زمانٌ لیس مملوءاً بالحوادث المُستلزمة للنّدامة الدّائمة و الحسرة الابدیّة و کان استمرارُ عیشی امیرُ جیوشه غموم، و عساکره هموم.«الاشارات و التنبیهات» ۳ / ۴۲۰ و ۴۲۱.

خواجه در شرح این فراز از کلام شیخ الرئیس که می‌گوید: «العرفانُ مبتدءٌ من تفریقٍ و نفضٍ و ترکٍ و رفضٍ ممعنٍ فی جمعٍ، هو جمع صفات الحقّ للذّات المریة بالصّدق، منتهٍ الی الواحد، ثمّ وقوفٌ.»[۳۰] با صراحت تمام اظهار می‌دارد: قد جمع الشّیخ جمیعَ مقامات العارفین فی هذا الفصل.[۳۱]

در خصوص فلسفهٔ سینوی نیز همین بس که تمامِ جریانات بعد از ابن سینا، تک به تک، تحت تأثیر نظامِ فکری او پدیدار شده‌اند، چه به این موضوع اذعان شده باشد و چه اذعان نشده باشد، از فلسفهٔ اشراق تا حکمتِ صدرائی. حقیقت این است که بذرِ فلسفهٔ اسلامی، عمدتاً در آثار شیخ الرئیس بر زمینِ تعقّل پاشیده شد و سبزای آن، در دست حکیمی جوانه زد که با تمرکز خود، آبی به جوانه‌ها رساند و حکمت صدرائی و حکمت اشراقی و یافتارهای ابی عربی، سرنوشتی جُز این نداشته‌اند، هر چند که در جبهه بندی‌های صوری نظام‌های فکری، مرزهائی قرار داد شده که حقّ مسلّم پورِ سینا را نادیده می‌انگارد و دستگاه‌های فلسفی بعد از او را یا در تضادّ با نظام فکریِ حکیم سینا نشان می‌دهد، یا مستقل از آن، ولی واقعیّت غیر از این است و ابن سینا در حیات فلسفی بعد از خود، حقّ مسلّمی دارد که با هیچ تغییر اسم و افزودن صفت و عنوانی نابود نمی‌گردد و امر جالب این است که عناوین حکمت‌های بعد از سینا، دقیقاً از متنِ آثار او ملهم هستند و این موضوع دست کم در خصوصِ «فلسفهٔ اشراق» ـ با آنچه از ابن سینا با عنوان «حکمت مشرقیین»، و یا «حکمة المُشرقیه» در تاریخ ثبت شده ـ و «حکمت متعالیه» ـ در آنچه در نمطِ نُهم اشارات ذیل اسرار آلایات ـ ثبت شده، قابل اثبات به معنای واقعی کلام است و بعید نیست که مُلا صدرا عنوانِ نظامِ فکری ترکیبی و ادغامی خویش را، از شیخ الرئیس وام گرفته باشد، چه لفظ «الحکمة المتعالیه» در قلم شیخ آمده و جریان پیدا کرده است:

ثمّ ان کان ما یلوّحه ضرب من النّظر مستوراً الّا علی الرّاسخین فی الحکمة المُتعالیة، انّ لها بعد القول المُفارقة الّتی هی لها کالمبادی و نفوساً ناطقة غیر منطبعةٍ فی موادّها، بل لها معها علاقةٌ ما، کما لنفوسنا مع ابداننا،...[۳۲]

خواجه در شرح این تعبیر، حق مطلب را ادا کرده و گفته است:

و قوله: «انّ لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقةً»، بدل من قوله: «ما یلوّحه» و

انّما جعل هذه المسئلة من الحکمة المتعالیة، لانّ حکمة المشّائین، حکمةٌ بحثیّةٌ صرفة، و هذه و امثالها، انّما یتمُّ مع البحث و النّظر بالکشف و الذّوق، فالحکمة المُشتملة علیها، متعالیةٌ بالقیاس الی الاوّل.[۳۳]

اشاراتِ یک پیشگامی

گفته شده است: ابن سینا اوّلین دانشمندی است که در ایران پس از اسلام، راجع به تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده است.[۳۴] اشارات و تنبیهات که به ظاهر آخرین اثر[۳۵] و یا آخرین اثر مهم شیخ است، در نخستین خصوصیّت خود، کتابِ پیشگامی است، پیشگامی یک اندیشه، یک اندیشمند و دنیایِ اندیشه.

شیخ رئیس با این تألیف، در حقیقت خدمتی نو به جریان اندیشه نموده و پیشگامی خود و نظامی را که به آن تعلّق داشت، اثبات کرده است.

اینکه اشکوری گفته است: شیخ در دو نمطِ علوم مربوط به صوفیّهٔ موحّد را به نحوی ترتیب داده که دیگری را به آن دسترس نیست[۳۶]، واقعیّتی است که با گذشت زمان، صیقل یافته و شفّافیّت پذیرفته است، چه اشارات اوّلاً منحصر در چند نمطِ آخر خود نیست، ثانیاً دامنهٔ آن، فراتر از دنیای صوفیّه است، حتّی صوفیّهٔ موحّد و ناب![۳۷]

به هر روی، اشارات و تنبیهات را می‌توان نخستین بحث از اصولِ عرفان، از دیدگاه فلسفه یا «فسفهٔ عرفان» دانست.

این نظر دکتر یثربی است که در تعقیب و اثبات این تز، اثری با عنوان «فلسفه عرفان» را در تشریح و توضیح مطاوی نمط‌های آخرِ اشارات ساخته و پرداخته است. او بر انسجام و انتظامِ اشارات انگشت نهاده و معتقد است: اشارات در واقع آخرین محصولِ تجربه و تلاش‌های فکری بوعلی سیناست و وی خود، مطالب آن را بسیار ارجمند دانسته، اکیداً بر حفظ و نگهداری آن از نا اهلان سفارش می‌کند. اشارات نسبت به دو کتاب قبل از خود یعنی؛ «شفا» و «نجات» از سبکی خاصّ برخوردار است و انتظام و انسجام بیشتری دارد.[۳۸]

به گفتهٔ حسین‌نصر: از قسمت‌های نهائی اشارات و سه تمثیل عرفانی حیّ بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و ابسال، و نیز برخی رسائل دیگر او مانند رسالة فی العشق،

می‌توان حدس زد که متوجّه مکتب فلسفی دیگری بوده که بعدها با نام «حکمت مشرقی» اشتهار یافت.(۳۹)

در این میان، **محمدرضا حکیمی**، علی رغم سلیقهٔ خاصّ فکری خود در وادی فلسفه و عرفان، اشارات را خالص‌ترین و زیباترین اثر فلسفی می‌داند که از رهگذر میراثی به نام فلسفهٔ اسلامی بر جای مانده است، چون هم نثر شاعرانه‌ای دارد ـ برخلاف **ملاصدرا** که نثری آشفته دارد ـ و هم فروع و مسائل زیادی را مطرح کرده است.

این نظر را، وقتی با نظریّات دیگری که از سوی اهل فنّ در بابِ اشارات به بیان و بنان آمده، در کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم اشارات یکی از آثار مطلقِ تمدّن اسلامی است(۴۰)، کتابی که کمتر کسی در باب آن به جای «مدح» از «ذمّ» بهره گرفته است و به راستی چند کتاب دیگر با این خصوصیّات سراغ داریم؟

فلسفهٔ **ابن‌سینا**، بر پیکرهٔ اندیشه‌های عقلانی اسلام تأثیری قطعی و ماندگار نهاده است، تأثیری که کما کان ادامه دارد، چرا که اندیشه‌های او بود که در جانوارهٔ اندیشه‌های بعد از او ـ هر چند پوشیده ـ ولی حضوری غیر قابل انکار داشت و پا به پای زمان پیش می‌آمد.(۴۱)

در ادّعائی نادر گفته شده است: **شیخ الرئیس** دو نمطِ آخر کتابِ اشارات را به خواهش **ابوسعید ابوالخیر** نگاشته است.(۴۲)

چه چنین باشد و چنین نباشد، بدونِ شک، اشارات اثری جهانی است و از آثار درجه اوّل معرفت بشری محسوب است که گیرائی یک عرفان و فلسفه و منطق جامع را در لوح و پیشانی اندیشهٔ بشری حک نموده و به نام خود ثبت کرده است.

ابن سینا همواره می‌کوشیده است تا افکار فلسفی خود را با اصولِ وحی اسلامی مطابقت دهد، گر چه در برخی موارد نتوانست. با این حال، اثری که با منطق شروع شده و با عناوینی چون «اشاره» و «تنبیه»[1] دامن کشان، خود را از گذرگاه‌هائی فلسفی عبور

---

۱ – در جایی، از سوی شارحین در توضیحی دربارهٔ «تنبیه» آمده است: التّنبیهُ جعل غیرُ الیقظان ـ کالنّائم ـ یقظاناً، / ج ۳ ص ۲۶۷. شارح بعدی می‌گوید: انّ التّنبیه، جعل النّائم یقظاناً ج ۳ / ۲۶۹. امّا به نقل از امام آمده است: قال الفاضل الشارح: الاستقراء یدلّ علی أنّ الشّیخ

می‌دهد، در منزلگاهی به نام «ما بعد الطّبیعة» چهرهٔ واقعیِ خود را هویدا می‌سازد، آنجا که در کرانهٔ «مقامات العارفین» می‌ایستد و اوصافِ عارفین را می‌نگارد، و جدّی‌ترین یافتارش را چونان طفلی بالغ، بر سرزمین معرفت می‌نهد: عرفان عقلی.[۱]

این بزرگترین ماندگاری است که تا به امروز، از مائدهٔ «اشارات و تنبیهاتِ» شیخ سینا در زمین معرفت بر جای مانده و هر روز درخشان‌تر ظاهر می‌شود و پویاتر جلوه‌گر می‌کند. از آنچه گذشت، تعبیر به «سوق دادنِ عقل، از مرحلهٔ منطق و استدلال، به مرتبهٔ وجد و سرور عرفانی» می‌شود[(۴۳)]، امری که در دست فلاسفه و متکلّمان مغرب زمین، موضوع منازعه و بحق و قیل و قال شد. به نظر گاردهد: تمایلات بعدی ابن سینا، به سوی یک عرفان عقلی بود.[(۴۴)]

اشارات، داستانی واقعاً شگفت‌انگیز دارد، برهوتی به نام منطق، در برج تو خالیی به نام فلسفه رها می‌شود، و آنگاه در عقیقِ سبز انگشتری به نام عرفان، آسمانی از معنا و معرفت را در خویش مدفون می‌سازد و آغاز این انگشتر و سبزای این نگین، با عبارتی است که در ثُلث نخست جلد سوم اشارات به چشم می‌خورد: فاجتهد و اعلم، انّه کیف یُمکن ذلک...[۲]

ابن سینای منطق و فلسفه، دقیقاً با این عبارت است که به ابن سینایِ عرفان بدل می‌شود: فاجتهد و اعلم، انّه کیف یُمکن؟ به راستی کیف یمکن؟ و انّها تکون هیئة تشبه الخیالات، لا عقلیّةً صرفة ... و بدینگونه بال در پیشاپیش سیمرغی از نوع «سلامان و ابسال» فرود می‌آورد. ابن سینا، سه جا، به داستان سلامان و ابسال اشاره کرده است:

۱ ـ به عنوان بخشی از ادب فلسفی - عرفانی‌اش که عبیدالله جوزجانی آن را در شمارش تألیفات استاد یاد می‌کند.

عبّر فی هذا الکتاب الاشارات عن فصول تشتمل علی أحکام تثبت بتجشّم، و بالتّنبیهات عن فصول یَکفی فی ثبوت أحکامها النظر فی حدودها، ج ۲.

۱ - «الاوّلُ لا نِدَّ له، و لا ضدَّ له، و لا جنسَ له، و لا فصلَ له، فلا حدَّ له، و لا اشارةَ الیه، الّا بصریح العرفان العقلیّ.» «الاشارات و التّنبیهات» ج ۳ / ۶۵.

۲ - همان، ج ۳ / ۱۷۴.

۲ – در رساله قضا و قدر که اشاره‌ای مختصر دارد.

۳ – در نمطِ نهم اشارات که می‌گوید: عارفان دارای مقامات و درجاتی هستند که ویژهٔ آنهاست، پس، تو اگر اهل عرفان و معرفتی، این داستان را بیاب.(۴۵)

طبیعت؛ آخرین نصیحت

«توقّف»، «توقّف»، «توقّف»! این است آخرین نصیحت دارندهٔ مقام سینوی، در عظیم وادی‌هایی چون منطق و فلسفه و عرفان. او پس از عمری جستجو و سیر و تفحّص و شاخه شکنی، در نهایت، شهپر دریافت‌ها و داشته‌های خود را در مقابل شگفتی‌های طبیعت فرود می‌آورد و با خضوع تمام، از همگان می‌خواهد طبیعت و نیروهای کوچک و بزرگ آن را جدّی بگیرند و از عُلیا و سفلای آن غافل نباشند که دریای طبیعت، دنیای عجیبی است و حال که چنین است، چیزی را انکار نکنید و هر چیزی را در «بقعهٔ امکان» بگذارید. بقعهٔ امکان، آخرین محصول و توشه‌ای است که از کارگاهِ علم و معرفت سینوی بر جای مانده است[۱].

و سرانجام، ابن‌سینا با سفارش به عجیب و شگفت بودن هستی، به فرجامِ خویش نزدیک می‌شود و دنیای فلسفه را ترک می‌کند، با این تمنا که: ای برادر! من از فنّ حکمت، خالص‌ترین آن را برای شما به ارمغان آوردم، آن را صیانت کنید و از افشای آن بر نامحرمان و نا لایقان پرهیز کنید و این عهدی است که در پیشگاهِ خداوند آن را از شما اخذ می‌کنم و او بهترین وکیل‌هاست.[۲]

---

۱ – «ایّاک ان تکون تکیّسک و تبرّئک عن العامّة هو ان تبرّی منکراً لکُلّ شیء، فذلک طیش و عجز، و لیس الخرق فی تکذیبک ما لم یستبن لک بعد جلیّته، دون الخرق فی تصدیقک ما لم تقم بین یدیک بیّنة، بل علیک الاعتصام بحبل التّوقّف و ان ازعجک استنکار ما یوعاه سمعک ما لم تتبرهن استحالته لک، فالصّواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان، ما لم یذدک عنه قائم البرهان، و اعلم انّ فی الطّبیعة عجائب و للقُوی العالیة الفعّالة و القوی السّافلة المنفعلة اجتماعات علی غرائب.» «الاشارات و التنبیهات»، ۳ / ۴۱۸.

۲ – «ایّها الاخ! انّی قد مخضتُ لک فی هذه الاشارات، عن زبدة الحقّ، و القمتک قفّی الحکم

ریشه یابی‌ها

الف ـ کتاب اصول فلسفی:

با یک نظر «الاشارات و التّنبیهات» را می‌توان مدخلی دانست بر اصول و قواعد کلّی فلسفی اسلامی، چه بخشی از آنچه که «اصول و قواعد کلی فلسفی» خوانده می‌شود، در این کتاب آمده و در مواردی مختلف مورد اشاره و اشعار و استناد قرار گرفته است.

اگر بخواهیم نمونه نام ببریم، می‌توانیم به قاعده «الواحد»، قاعده «ضدّ و ندّ»، محال بودن «دور» و «تسلسل»، «اجتماع نقیضین» و «عدم العلة» و امثال آن اشاره کنیم که سبب شده است اشارات، ورای حیات منطقی و فلسفی و عرفانی خویش، مأخذی محکم و قابل اعتنا بوده و حالت مأخذ عقلانی بودن خود برای قواعد عام را در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی حفظ کند.

ب ـ مبانی عرفانی اشارات

در جایی از جلد دوّم «شرح الاشارات»، و نمطهای ما قبل آخر، عبارتی دیده می‌شود که نشان می‌دهد ابعادِ الاهیّاتی اشارات، هر چند در جلد سوّم ظهور پیدا کرده، ولی از جلد سوم پیدا نشده و ریشه در قبل از نمطهای سه گانه پایانی دارد:

أُنظُر انّکَ اذا استشعرتَ جانب الله ـ عزّوجلّ ـ و فکّرتَ فی جبروتِهِ، کیف یقشعرُّ جلدک و یقف شعرک؟»[1]

فی لطائف الکلم، فصنه عن الجاهلین و المُبتذلین و من لم یرزق الفطنة الوقّادة و الدّربة و العادة، و کان صغاه مع الغاغة، او کان من ملحدة هؤلاءِ الفلاسفة و من همجهم، فان وجدت من تثقُ بنقاء سریرتِهِ و استقامةِ سیرتِهِ و بتوقّفه عمّا یتسرّع الیه الوسواس، و بنظره الی الحقّ بعین «الرّضا» و «الصدق»، فآته ما یسألک منه مدّرجاً مجزئاً مُفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، و عاهده بالله و بایمان لامخارج لها، لیجری فیما یأتیه مجراک، مُتأسیاً بک، فان اذعت هذا العلم، او اضعته فاللّه بینی و بینک و کفی بالله وکیلاً.» همان، ۳ / ۴۱۹.

۱ – «الاشارات و التنبیهات»، ۲ / ۳۰۷.

پورِ سینا، عرفان خویش را از طبیعت شناسی و هستی‌شناسی‌اش به دست آورده و دل در گروش نهاده، همانگونه که دل را در گروِ «خود» نهاده است.

به طورِ کلّی، پیش زمینه‌های مشرقیِ نمط‌های هشت و نه و ده اشارات را، باید در ترتیب خاصّی جست که در نمط‌های پیش استوار شده است. شیخ در آغاز نمط هفتم، در حقیقت زنگ‌های عرفانِ استوار مشرقیه را به صدا در می‌آورد، آنجا که بدون هیچ مقدّمه‌ای می‌پرسد:

«تأمّل کیف ابتداء الوجود من الاشرف، حتّی انتهی الی الهیولی، ثُمّ عاد من الاخسّ الی الاشرف، حتّی بلغ النّفس النّاطقة و العقل المستفاد؟»[۱]

«عوام متألهین و متصوفّین»: در جایی از اشارات، به این عبارت از زبان شارح اشارات بر می‌خوریم و آن، در جایی است که در توضیحِ دیدگاه شیخ رئیس که نظری را شعری دانسته، اظهار می‌دارد علتش تخیّلی بودن نظر یاد شده است که «عوام المتألّهة و المتصوّفةِ» را به اشتباه انداخته است[۲] و بدینگونه به حقیقی راه می‌بریم، و آن اینکه در اشارات، علاماتِ عالمانه‌ای فرو خوابیده است که جدا کنندهٔ راست و دروغ برای اهل تألّه است.

به عقیده شارحِ اوّل اشارات؛ خواجه طوسی، مباحث نمطِ هشتمِ اشارات، عمدتاً برای اثبات «لذت عقلی» است:

یریدُ اثبات اللّذة العقلیّة و بیان انّها اکمل من الحسیّة، و هذان البحثان، هُما عمدة مطالب هذا النّمط.[۳]

او آنگاه در این خصوص داد سخن داده است:

ثمّ انّه ان استجمع الشّرائط، فلا نُسلّم انّه یکون علوم اللّذة، فانّا نری کثیراً من المُتعلمین الّذین لم یتعلّموا الّا مسائل معدودة، یبتهجون بها اشدّ ابتهاج، و یؤثرون

---

۱ – همان، ج ۳ / ۲۶۳.

۲ – ذکر: انّ ذلک قولٌ شعریٌّ غیر معقول، و انمّا نسبه الی الشّعر، لانّه مخیّلٌ و بسبب تخییله یظنّه عوام المتألّهة و المتصوّفةِ حقّاً، ثمّ اشتغل بذکر الحجّة علی فساده...همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۳ – همان، ۳ / ۳۴۵.

الاشتغال بمُذاکرتها علی ملک الدینا و ما فیها، فضلاً عن لذّة مطعمٍ ما، او منکحٍ ما.[۱]

که یاد آور داستانی است که از خود او در کُتُب تراجم نقل می‌شود که فرموده است:... این الملک و بنات الملوک من هذه اللذة؟

ج ـ فلسفه سیاسی

پیشتر اشاره کردیم که از تفاوت‌های جدّی موجود میان پیشتازان یونان و ابن سینا، فقدان اندیشهٔ سیاسی در منظومهٔ آرای سینوی است، امّا باید اشاره کنیم که ابن سینا در جایی از عرفانی‌ترین بخشِ «اشارات»، اندیشهٔ سیاسی خود را طرح نموده که اشاره ننمودن به آن خسارت بار به نظر می‌رسد. شیخ می‌گوید:

«لمّا لم یکن الانسان بحیث یستقلّ وحده بامر نفسه الّا بمشارکة آخر، من بنی جنسه، و بمُعارضة و معاوضةٍ تجریان بینهما، یفرغ کلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولّاه بنفسه، لازدَحم علی الواحد کثیر، و کان ممّا یتعسّر ان امکن، وجب ان یکون بین النّاس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآیاتٍ تدلُّ علی انّها من عند ربّه، و وجب ان یکون للمُحسن و المُسیء، جزاءٌ عند القدیر الخبیر، فوجب معرفة المجازی و الشّارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة، ففرضت علیهم العبادة المذکورة للمعبود، و کرّرت علیهم، لیستحفظ التّذکیر بالتّکریر، حتّی استمرّت الدّعوة الی العدل المقیم لحیاة النّوع، ثمّ زید لمستعملیها، بعد النّفع العظیم فی الدّنیا، الاجرُ الجزیل فی الأُخری، ثمّ زید للعارفین من مستعملیها، المنفعد الّتی خصوّا بها فیما هم مولّون وجوهم شطره، فانظُر الی الحکمة، ثمّ الی الرّحمة و النّعمة، تلحظ جناباً تبهرک عجائبه، ثمّ اقم و استقم.»[۲]

این بیان شیخ، در توضیحاتِ شافی خواجهٔ شارح، با اصول چهارگانه‌ای که وی از آنها استخراج نموده، حاوی جدّی‌ترین مطالبی است که امروزه «فلسفه سیاسی» خوانده

---

۱ - همان، / ۳۴۹.

۲ - همان، ۳ / ۳۷۱.

می‌شود، امّا از ربطِ وثیقی که این فلسفهٔ دیرین‌پا، با انگاره‌های کلامی و اجتماعی دارد، به سادگی می‌توان ابن سینا را از تئوری پردازان نظام جامع سیاسی اسلام ـ به معنای توحیدی و نبوی کلام ـ تلقّی کرد. در این نظام است که «دین»، جایگاهِ اسلامی خود را می‌یابد و انسان‌شناسی و دین‌مداری و اصالتِ اصول بنیادین عقلی، در پیوندی همه جانبه، تلقّی خاص متفکّران اسلامی از انسان و اجتماع و ماوراء الطّبیعه را سامان می‌دهد.

بدین ترتیب، ابن سینا نیز دارای یک نگرهٔ خاصّ اجتماعی است که از دلِ عرفان زاده می‌شود، در بستر کلام ظاهر می‌شود و دل به دریای شریعت می‌زند و این است مرادِ شیخ از: اقم و استقم.[1]

تئوری خاصّ ابن سینا در فلسفهٔ سیاسی که تبیین کنندهٔ نوعی دموکراسیِ قُدسانی و توضیح دهندهٔ یک نظام اجتماعی دین‌محورانه است، و در کلام شارحانهٔ خواجه، شباهتی تامّ به تئوری‌های ابن خلدون یافته، خصوصاً که کلمهٔ «تمدّن» اصطلاحی در آن به کار رفته و بر مدنی بالطّبع بودن انسان ـ به عنوان یکی از قواعد اشارت رفته[2]، و نیز عنوان «سیاست» و «تغلّب» نیز در آن مورد قصد واقع گردیده است[3]، بعدها در تئوری‌های متفکّرانی چون علامه فقید طباطبائی، رنگی عصری به خود گرفت، ولی در

---

۱ - ... فانظر الی الحکمة و هی تبقیة النّظام علی هذا الوجه، ثمّ الی الرّحمة، و هو ایفاء الاجر الجزیل بعد النّفع العظیم و الی النّعمة و هی الابتهاج الحقیقی المُضاف الیهما تلحظ جناب مُفیض هذه الخیرات، جناباً تبهرک عجائبه، ای تغلبک و تدهشک، ثمّ اقم، ای اقم الشّرع، و استقم، ای فی التّوجّه الی ذلک الجناب القُدس ۳/ ۳۷۳.

۲ - الانسان مدنیّ بالطّبع و التّمدن فی اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة... همان، ج ۳ / ۳۷۲.

۳ - ثمّ اعلم، انّ جمیع ما ذکره الشیخ من امور الشّریعة و النّبوّة، لیست ممّا لا یمکن ان یعیش الانسان الّا به، [بل] انّما هی امورٌ لا یکمل النّظام المؤدّی الی صلاح حال العموم فی المعاش و المعاد الّا بها، و الانسانُ یکفیه فی ان یعیش نوع من السّیاسة، یحفظ اجتماعهم الضروری، و ان کان ذلک النّوع منوطاً بتغلّب، او ما یجری مجراه، و الدّلیل علی ذلک، تعیّش سکّان اطراف العمارة بالسّیاسات الضّروریّة. همان / ۳۷۴.

اصولِ اساسی خود، همان است که در کلام و «اشارتِ» شیخ‌الرئیس آمده است.

د ـ جای خالیِ گرایش‌های مکتبی

شیخ سینا در جایی، از امری مثلِ «شطرنج» و «نرد» و امثال آن‌ها، با عنوان خسیس و «خبائث» یاد کرده است که نشان دهندهٔ یک تعلق اخلاقی دین‌محورانه است.[۱] با این حال، اصل «اشارات»، از گرایش‌های مکتبی به کُلّی تهی است و در آن، مطلقاً «حدیث» و «نقل» به چشم نمی‌خورد، کجا مانده که دارای گرایشی شیعیانه و سنّیانه باشد. در اینکه شیخ گرایشی شیعی داشته، ظاهراً جای تردیدی نمانده است، و کسانی از مورّخان تصریح کرده‌اند که اندیشه‌های او در دنیای تشیّع شکوفا شد و اضافه بر این، این گفتار او که: «التّعیینُ بالنّصّ اصوب»، نشان از غالب شدن او بر نزاع میان «تعیین» خلیفه بعد از رسول ـ طبق نظر شیعیان ـ می‌دهد.

در مجموع، شخصیّت شیخ سینا نقلی نبوده و در چهره عقلی و عرفانی خود نیز، قومی و تیره‌ای و مکتبی به معنای متعارفش نیست و خود را از چارچوب‌های رایج و قالب‌ها، محفوظ نگاه داشته است، هر چند که مدّعیانی فراوان، مدّعی‌اند که وی جزو آنهاست.[(۴۶)] این محفوظیّت، در سیستمِ فرا نقلیِ اندیشه‌های او، وضوح بیشتری دارد.

بر این اساس است که می‌بینیم در جایی، از نزدیک شدنِ شیوهٔ استلالِ شیخ بر شیوهٔ فُقها، صدای اعتراض بلند شده و او دامن کبریائی مباحق عقلی را بلندتر از آن دانسته است که گَردِ شیوهٔ نقلی خاصّ فقیهانه بر روی آن بنشیند.[۲]

---

۱ - ... و لو فی امرٍ خسیس، کالشّطرنج و النّرد و نحوهما، ج ۳ / ۳۳۴.

۲ - و اعلم انّ هذه السّیاقة، تشبه سیاقة الفقهاء فی تخصیص بعض الاحکام العامّة باحکامٍ تعارضها فی الظواهر، و ذلک لانّ الحکم بانّ العلم بالعلّة، یوجب العلم بالمعلول، ان لم یکن کلّیّاً، لم یمکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکلّ، و ان کان کلّیّاً و کان الجزئیّ المُتغیّر من جملة معلولاته، اوجب ذلک الحکم ان یکون علماً به لا محالة. فالقولُ بانّه لا یجوزُ ان یکون عالماً به، لامتناع کون الواجب موضوعاً للتّغیّر، تخصیص لذلک الحکم الکُلّیّ، بحکمٍ آخر عارضه فی بعض الصور، و هذا داب الفقهاء و من یجری مجراهم، و لا یجوزُ ان یقع امثال ذلک فی المباحث

در همین راستا، جای تعجّب نیست که در بحث درون دینیی چون «قضا و قدر» و «اثباتِ باری» و «وحدانیّت»، حتّی به یک حدیث نیز اشارت نرفته و جای آیات قرآن نیز خالی است، مگر که به نُدرت در کلام شارحی بر قلم جاری آید. نمونه را می‌توان به آنچه که شیخ تحت عنوانِ تفاوت «زاهد» و «عابد» و «عارف» اشاره کرده است، اشاره کرد.[1]

بیانِ شیخ در این زمینه، مشتمل بر حدیثی است که در جوامعِ روائی شیعی و سنّی آمده است، ولی شیخ هیچ اشاره‌ای به آن ننموده و خود رأساً به استنتاج و تحلیل عقلی پرداخته است. شاید همین رأسی گری‌های شیخ بود که سببِ منفور شدن چهرهٔ وی در نزد حدیث‌گرایان شد و خواب‌ها و مکاشفاتی در خاسر بودن ابدیِ او دیده شد و در پارهایی از کتاب‌هایی چند راه یافت.

این گفتار او که: «العارفُ یریدُ الحقّ الاوّل لا لشیءٍ غیره، و لا یؤثرُ شیئاً علی عرفانه، و تعبّده له فقط، لانّه مستحقٌّ للعبادة»،[2] و نیز این گفتارش که: «من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثّانی»[3]، در حقیقتِ خود، کشفی بس بزرگ است که در گسترهٔ شریعت واقعی و منقولات راستین اصحابِ ترازِ اوّل دین و معصومین، دارای برهان‌ها و شواهدی قابل اعتناست، ولی شیخ، خود به این حقایق رسیده و این بسی جای درنگ و

المعقولة، لامتناع تعارض الاحکام فیها. ج ۳ / ۳۱۶.

۱ - «الزّهد عند غیر العارف، معاملةٌ ما، کأنّه یشتری بمتاع الدّنیا متاع الآخرة، و عند العارف، تنزّه ما عمّا یشغل سرّه عن الحقّ، و تکبّر علی کلّ شیءٍ غیر الحقّ، و العبادة عندَ غیر العارف، معاملةٌ ما، کانّه یعمل فی الدنیا، لأُجرة یأخذها فی الآخرة هی الاجر و الثّواب، و عند العارف، ریاضةٌ ما، لهمَمِهِ و قُوی نفسه المُتوهّمة و المتخیّلة لیجرّاها بالتّعوید عن جناب الغرور، الی جناب الحقّ. فتصیر مسالمة للسرّ الباطن حینما یستجلی الحقّ، لا ینازعه فیخلص السّرّ الی الشّروق السّاطع و یصیرُ ذلک ملکةً مستقرةً، کُلّما شاءَ السّرّ، اطلع الی نور الحق، غیر مزاحمٍ من الهمم، بل مع تشییع منها له، فیکون بکلّیّتِهِ مُنخرطاً فی تلک - «سلک» العلامة الجعفری - القدس.»

۲ - همان، ۳ / ۳۷۵.

۳ - همان / ۳۷۵.

شگفتی دارد و آفرین بزرگ تاریخ را نثار روح بزرگ او می‌گرداند که چنین اندیشهٔ تابانی داشته است.

خواجهٔ شارح، در جایی از شرحش بر کلام شیخ، احتمال داده که او یکی از کلماتش را با ملاحظه حدیثی نبوی اظهار داشته باشد[۱] و تنها در قلم خواجه است که به احادیثی چند از منابع روائی شیعی بر می‌خوریم، تنها حدیثی که به قلم خود شیخ جاری شده، عبارتست از: کلّ میسّر لما خلق له.[۲]

ت ـ غیبت مباحث قرآنی و تفسیری

اشارات و تنبیهات، در اصل خود از آثارِ عقلانی تمدّن فلسفی اسلام محسوب می‌گردد، شاهد بر این موضوع، غیبتِ نقل و مباحث نقلانی است که در اغلبِ مباحث آن به چشم می‌خورد.

در اشارات، نه از حدیث اثری است و نه از فقه و اصول خبری، و نه از تفسیر نشانی. جُز اشاره‌ای کوتاه در جلد سوّم، در این اثر هیچ بحثی از مباحث قرآنی و تفسیری به میان نیامده است.[۴۳]

---

۱ - و قد لاحظ الشیخ فیهما قول النّبیّ: من وقی شرّ لقلقه و قبقبه و ذبذبه، فقدوقی. همان ۳ / ۲۷۷.

۲ ـ «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۱۹.

۳ - «تأمّل، کیف لم یحتجّ بیاننا لثبوت الاوّل و وحدانیّتُهُ و برائتُهُ عن الصّمات الی تأمّل لغیر نفس الوجود، و لم یحتجّ الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلاً علیه، لکن هذ االباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهدُ بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهیّ: «سنُریهم آیاتُنا فی الآفاق و فی أنفسهم، حتّی یتبیّن لهم انّه الحقّ.»

اقول: انّ هذا، حکم لقوم، ثمّ یقول: «أو لم یکف بربّک انّه علی کلّ شیء شهید».

اقول: انّ هذا حکم للصدّیقین الّذین یستشهدون به، لا علیه.» ج ۳ / ۶۶.

۴ - «قال قوم: انّ هذا الشّیء المحسوس موجودٌ لذاته، واجبٌ لنفسه، لکنّک اذا تذکّرت ما قیل لک فی شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً، و تلوت قوله تعالی: «لا اُحبُّ

اشاره‌ای که به قرآن در کلامِ شیخ می‌توان یافت، در شرح مرحله دوّم از مراحل یازدگانه سلوک است که طیّ آن، ریاضت را توضیح داده و گفته است:

«ثمّ انّه لیحتاج الی «الرّیاضة»، و الریاضةُ متوجّهةٌ الی ثلاثة اغراض؛ الاوّل، تنحیة ما دون الحقّ عن مستنّ الایثار، و الثّانی، تطویع النّفس الامّارة، للنّفس المُطمئنّة، لینجذب قُوی التخیّل و الوهم الی التوهّمات المُناسبّة للامر القدسی.[۱]

شارح در توضیح این کلام، به انواع و اقسامِ نفس در قرآن پرداخته و به اجمال تمام، وجهِ تسمیهٔ آنها را بیان کرده است.

امّا جدّی‌ترین اشارهٔ قرآنیِ شیخ الرئیسِ اشارت نگار، همان است که در توصیفِ مراتب عقل نوشته و به تأویل آیهٔ مشهور و موسوم به «نور» مبادرت ورزیده است.[۲] همانگونه که خواجه نیز یادآوری کرده است، این متنِ شیخ، با الهام از آیهٔ موسوم به «نور» نگارش یافته است.[۳] و باز این خواجه است که در ذیل بحث، حدیثِ: «من عرف نفسه فقد عرفَ ربّهُ» را مورد توجه قرار داده است.[۴]

الآفلین»، فانّ الهویّ فی حظیرةِ الامکان، اُفولٌ ما... ۳ / ۱۲۷.

۱ – همان، ۳/ ۳۸۰.

۲ – «و من قُواها، مالها بحسبِ حاجتها الی تکمیلِ جوهرها عقلاً بالفعل، فاُولیها قوّةٌ استعدادیّةٌ لها نحو المعقولات، قد یُسمّیها قومٌ عقلاً هیولانیاً، و هی «المِشکاة» و تتلوها قوّةٌ اُخری، تحصل لها عند حصول المعقولات الاولی، فتُهیأ به الاکتساب الثّوابی امّا بالفکرة، و هی «الشّجرة الزّیتونة» ان کانت ضعفی، او بالحدس، فهی «زیتٌ» ایضاً، ان کانت اقوی من ذلک، فتُسمّی عقلاً بالملکة، و هی «الزّجاجة»، و الشّریفة البالغة منها قوّةٌ قدسیّةٌ «یکاد زیتها یضیء»، ثمّ یحصُلُ لها بعد ذلک قوة و کمال، امّا الکمال، فان یحصل لها المعقُولات بالفعل مشاهدة متمثلة فی الذّهن، و هو «نور علی نور»، و امّا القوّة فان یکون لها ان یحصل المعقول المُکتسب المفروغ منه، کالشّاهد متی شائت من غیر افتقارٍ الی اکتسابٍ و هو «المصباح»، و هذا الکمال یُسمّی عقلاً مستفاداً، و هذِهِ القوّةُ تُسمّی عقلاً بالفعل، و الّذی یُخرجُ من الملکة الی الفعل التّام و من الهیولانی ایضاً الی الملکة، فهو العقل الفعّال و هو النّار.»، ۲ / ۳۵۳ و ۳۵۴.

۳ – فنقول: لمّا کانت الاشارة المُترتّبة فی التّمثیل المورد فی التّنزیل لنور الله ـ تعالی ـ... مطابقةٌ لهذه المراتب. ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۷.

۴ – همان / ۳۵۷.

بنای شیخ، ظاهراً بر این بوده که مباحث خویش را «عقلی محض» بررسی کند، این است که حتّی در جایی که مؤیّداتی از نقل و حدیث در خصوص آنها قابل دسترسیِ آسان است، جای هرگونه اشاره به نقل و کلامی را خالی می‌بینیم، نمونه را می‌سزد که به بحث او در خصوص «واجبُ الوجود یجبُ ان یعقل ذاته بذاته، علی ما تحقّق،»[۱] اشاره کنیم. این برهان که همان «برهان وجوبی» یا «کمالی» است و چند قرن بعد از ابن سینا به نامِ دکارت ثبت شد، دارای مستنداتی حدیث و کلامی است که در گفتگوی اصحاب فکر و فرهنگ جدید، برای خود بازتاب‌هائی استوار یافته است. محمدتقی جعفری، در یکی از مجلّدات پایانی تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، طیّ داستانی یادآور شده است: روزی با ریاضی‌دانِ مرحوم؛ آقای احمدامین قدم می‌زدیم. شخصی از دور پیدا شد و مرحوم امین، همین که او را دید، به من گفت: این شخص، در کاوش‌های فلسفی و ریاضی سابقه‌ای طولانی دارد ولی اکنون، انزوا پیدا کرده و از مردم، گُریزان است و با فقر و فلاکت تلخی دست به گریبان می‌باشد، ولی در دورانِ تحصیل و مطالعات، بارقه‌های فکری شگفت انگیزی داشته است. سخنِ آقای امین به اینجا که رسید آن شخص، به ما نزدیک شد و امین به او سلام کرد، آنگاه این سؤال را مطرح کرد: از کجا و به چه دلیل می‌گوئی خدا وجود دارد؟ او بی‌درنگ در پاسخ گفت: دلیلم، سؤال توست. این را گفت و به سرعت از ما دو نفر دور شد.

امین به من گفت: شما از این پاسخِ شگفت آورِ ایشان، چه فهمیدید؟ گفتم: «این رشته سرِ دراز دارد»، درگوشه‌ای بنشینیم تا آنچه را که به نظر من می‌آید، به شما عرض کنم. به کناری رفته و گوشه‌ای آرام پیدا کردیم و گفتم: پاسخِ ایشان، از مطلبی ریشه می‌گیرد که گروهی از فلاسفه بزرگ، از آن جمله «دکارت» گفته‌اند. می‌گویند: با نظر به محدودیّت تعقّل و تجسّم و تخیّلات که دامنگیر بشری است، به هیچ وجه نباید مفهوم «بی نهایت» و «مطلق» و «مافوق همه جهان هستی» به ذهن انسان خطور کند و سپس سؤال کند که آیا مفهوم «بی نهایتِ مطلق» و «ما فوقِ همهٔ هستی» وجود دارد یا نه؟ سؤالِ مزبور، مانند هر سؤال دیگر، احتیاج به تصوّر و دریافت موضوعی دارد که مورد سؤال قرار می‌گیرد. این

---

۱ - همان، ج ۳ / ۲۹۹.

سؤال که آیا چنان مفهومی وجود دارد یا نه، به طورِ مستقیم و قطعی، اثبات می‌کند که مفهوم مزبور، برای سؤال کننده قابل دریافت می‌باشد. [و] اگر مفهوم واقعاً دریافت شده باشد، مطابق برهان «کمالی» یا «وجوبی»، هستیِ آن مفهوم، اثبات می‌گردد.[(۴۷)]

خلاصه‌نگاری و فشرده نویسی

شیخ سینا، بدون شک در «اشارات و تنبیهات» به اختصار نویسی تعمّد داشته است. این موضوع، دارای قراینی بی شمار می‌باشد که در سراسر کتاب واضح است و در مواردی چند تصریحاتی به آن شده است، از جمله شیخ در جایی گفته است اگر بخواهد تمام آنچه را که اهل صدق برایش حکایت نموده‌اند، نقل کند، کلام بسی طولانی خواهد گشت.[۱] انصاف آن است که در مواردی زیاد، شارحان راهِ اطناب در پیش گرفته‌اند، بدون آنکه لزومی برای این کار در بین باشد. این جُدای از مواردی است که به دلیل خطر خیز بودن، و محل لغزش قدم‌ها، کار را به دست تطویل سپرده‌اند.[۲]

و انّما اطنبنا القول فیه، لانّ اکثر الفضلاء الّذین لم یتعمّقوا فی الاسرار الحکمیّة، قد تحیّروا فی هذه المسألة، و اقدموا لجهلهم بها علی تجهیل المتقدّمین من الحکماء و التّشنیع علیهم.[۳]

با این حال، به نظر می‌رسد در نگرهٔ آنها نیز «اصل» بر رعایت اختصار است:

ـ هذا ما اتّضح لنا من امر هذه القصّة و و ما اوردت القصّة بعبارة الشیخ، لئلاً یطول الکتاب.[۴]

ـ فهذا ما ذکره فی الکتاب المذکور، و لو لا مخافة التّطویل، لاوردتُهُ بعبارته و الشیخ جوّز بعد ذلک ان یقضی التّعقّل المذکور بهم، الی

---

۱ – ثمّ انّی لو اقتصصت جزئیّات هذا الباب، فیما شاهدناه و فیما حکاهُ من صدّقناهُ، طال الکلام، و من لم یصدّق الجملة، هان علیه ان لا یصدق ایضاً التّفصیل. همان، ۳ / ۴۱۳.

۲ – انّما أطنبنا فی هذا المقام و لم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعباراتٍ مُختلفة، لانّه مثار الاوهام و مزال الاقدام. همان، ج۳ / ۱۰۴. ۳ – همان، ج ۳ / ۲۴۹.

۴ – همان، ۳ / ۳۶۹.

الاستعداد للاتّصال المسعد الّذی للعارفین، و لی فی اکثر هذه المواضع نظرٌ.

ـ تلخیص القول فیه یستدعی تفصیلاً لا حاجة بنا الیه.[۱]

ـ و الاعتراضات الّتی اوردها... تجری مجری هذه، و الاشتغالُ بها یقتضی تطویل شرح الکتاب، بما لیس فی متنِهِ.[۲]

آنچه از کلامِ خواجهٔ شارح ظاهر می‌شود، این است که وی معتقد است اشارات دارای سیاقی خاصّ است که در واضح‌ترین نمودهای آن، می‌توان اختصار و دوری از تطویل را یاد کرد.[۳] خلاصه گوئی و التزام همه جانبه به آن، سبب گشته است شارح تنها به این نکته اشاره کند که گریزی از اختصار ندارد و لی در عین حال، ناگفته نگذاشته که به موضوع اشکال وارد می‌داند.[۴] باری، اشارات کتاب اختصار است و کفایت:

ـ فهذه جملٌ من الاعتراضات، علی ما ذکر الشیخ و اجوبتُها، قد اقتصرنا علیها ایثاراً للاختصار، فانّ فیها و فیما سیأتی من بعد، لکفایة لمن اخذت الفطانة بیده، کما قال الشیخ فی صدرِ الکتاب.[۵]

...و تکرار بسی بی فایده.[۶] در جایی خاص، خواجهٔ شارح با ادّعائی گیرا و حائز اهمیّت، خود را مجبور به بیان مطلبی مهمّ دیده و با آوردن این نکته که اگر نبود که خود را مُلزم کرده است مطالبی خاصّ را بیاورد، در عین حال آوردن آن مطالب را خسارت بار شمارده و تن به کلام داده و در عین حال، باز مدّعی شده که اگر نبود که ملزم بـه اختصار گوئی است، دامنِ کلام را می‌گسترد و گفتنی‌ها را گفتمی، تا به آن درجه در آن کفایت باشد و افسوس که در اینجا، بیش از این «ایما» نمی‌توان گفت.[۷]

---

۱ – همان، ۲ / ۱۳۸. ۲ – ۲ / ۳۱۹.

۳ – لمّا کان بیانُ کیفیّةِ الاحساس بها، یُحتاجُ الی کلامٍ طویلٍ غیر مناسبٍ بسیاقة الکتاب، لم یتعرّض له. همان، ۲ / ۳۳۱. ۴ – همان، ۳/ ۳۵۶.

۵ – همان، ۲ / ۳۲۲.

۶ – و اذ تقدّم ذکر ذلکَ مراراً، فلا فائدةَ فی التّکرار. همان، ۲ / ۳۵۱.

۷ – و لو لا انّی اشترطتُ علی نفسی، فی صدر هذه المقالات ان لا اتعرّض لذکر ما اعتمده فیما

شارحانِ دنیای اشارات

فانّ التّقریر غیر الردّ، و التّفسیر غیرُ النّقد.[۱]

شارحینِ اشارات، بارِ سنگینِ شرح کتابی را بر دوش کشیده‌اند که سنگینی آن تا به آن اندازه است که می‌یارست نام آن در ردیف کتاب‌هائی که «می‌توانستند دنیا را تغییر دهند»، درج شود و شاید حجابِ معاصرت این اجازه را به آنها نمی‌داد به این نکته توجّه یابند، و الّا هرگز به خود اجازه نمی‌دادند در مواردی کار آن را به سهولتی گیرند که مشاهده می‌شود و تطویل سایه گسترده بر جای جای این برکه نشانگر آن است.

حکایتِ شارحان و عیارِ شرح آنها بر اشارات شیخ رئیس، حکایتی دامنه‌دار است که نفوذ در درّه‌ها و صعود بر قلّه‌ها و همآوایی با ذرّه‌ها و قطره‌های این کتاب دامن‌گستر را می‌طلبد و گروه‌هایی باید دست به این حرکتِ چند جانبه زنند، ولی این مقدار هست که می‌شد شرحی بیش از این که زده شده است، علمی‌تر و فنّی‌تر و دقیق‌تر بر این کتاب زد. در جایی از اشارات، به اشکال ادبی بی وجهی بر می‌خوریم که طیّ آن شارحی کوشیده است شیخ را به اشتباهی فاحش در باب ساختن مفعول از لغتی متّهم دارد و در فرجام، آن خبط را با دست غائبِ ناسخان کتاب فرو شسته است.[۲]

اجده مخالفاً لما اعتمده، لبیّنت وجه التّفصّی من هذه المضائق و غیرها بیاناً شافیاً، لکن الشّرط املک و مع ذلک، فلا اجدُ من نفسی رخصةً، لا اشیر فی هذا الموضع الی شیءٍ من ذلک اصلاً، فاشرتُ الیه اشارةً خفیّةً یلوح الحقّ منها لمن هو میّسرٌ لذلک. اقول:... همان، ۳ / ۳۰۵.

لو لا انّ تلخیص هذا البحث علی الوجه الشّافی، یستدعی کلاماً بسیطاً، لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو، لذکرتُ ما فیه کفایة، لکن الاقتصار هیهُنا علی هذا الایماء اولی. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۱ - همان، ۱ / ۲.

۲ - ... لکن فی عبارته خطاءٌ فاحش، و هو انّه قد اخترع لـ«صار»، اسم مفعول و هو «المصیر» و نصب به. و الفعلُ النّاقص، لیس بمتعد و لا واقع علی شیء و خبره لیس بمفعول، بل انّما هو لتقریر الفاعل علی صفة، و لو فرضنا فرض محال انّ له مفعولاً، فلیس المصیر اسمُ مفعولٍ، بل هو مصدر، یقال: صرتُ الی فلان مصیراً. قال اللّه تعالی: و الی اللّه المصیر. و لو فرضنا انّه اسمُ مفعول، فکیف یکون له مفعول؟ فلا یُقال: زیدٌ ضارب« عمراً و عمر، مضروبُ زیداً، بل مضروب

گفته شده است: علّت اینکه خواجه نصیر دست به قلم برد، تا شرحی بر اشارات بنویسد، این بود که به اعتراضاتِ امام فخر پاسخ دهد(۴۸) و بدین ترتیب، نه تنها کتاب «المحصّل» او را در «تحصیل المحصل» جواب داد، بلکه شرحی بر اشارات شیخ نوشت که از بزرگترین آثار فلسفهٔ اسلامی محسوب می‌گردد و طیّ آن نکته به نکته به اعتراضات و انتقادات امام فخر پاسخ داده و فلسفهٔ بوعلی را بار دیگر احیا کرد. شرح خواجه از دقیق‌ترین و منظم‌ترین کتب فلسفی می‌باشد و تا به امروز از کتب مهم درسی این فنّ بوده است.(۴۹)

به گفتهٔ **حکیم سبزواری**: **محقق طوسی** – قدّس سرّه – در «شرحِ اشارات» ملتزم است که مخالفتِ ماتن نکند[۱]، ولی با این حال مواردی پیش آمده که شارح بر علیه ماتن شورانده، از جمله: اعتراض دارد از جملهٔ آنها آن که: لازم آید که ذاتِ واحدِ بسیط، «فاعل» و «قابلِ» آن صور باشد، از یک جهت.[۲]

در مقابل این موراد، او در جاهایی نیز به تحسین کلام شیخ نشسته است.[۳] از این موارد در شرح‌ها زیاد نیست.[۴]

شارحان بزرگ اشارات، در اصل دو تن‌اند: **فخر رازی و خواجه طوسی**. **فخر**، در صدد نقض و ابرام کلام شیخ رئیس بوده و خواجه کوشیده است تا کلام شیخ را از چنگ نقدهای افراطی فخر برهاند[۵]، بنابراین در شروحِ اشارات، بر خلافِ خود اشارات،

زید، او مضروبٌ لزید. و هذا تری خطأً فی خطاء، و کانّه انّما وقع فیه لما وجده فی المتن: ان کان بالفروض ثانیاً و مصیراً، و اظّنُ انّ الشیخ قال: و صائراً ایّاه، لانّ الکلام فی صیرورة الاوّل ثانیاً فهو صایره ایّاه، فطغی فیه قلم النّاسخ. همان، ج ۳ / ۲۹۶.

۱ – «اسرار الحکم» / ۱۴۴. ۲ – همان.

۳ – و اعلم انّ هذا الکلام لطیفٌ دقیقٌ جداً، و انّه و ان فرضنا عدم تمامه فی الاستدلال، قویٌ متینٌ فی دفع الاشکال، م. همان، ج ۳ / ۳۰۷.

۴ – و فی عبارات الشیخ، لطائفُ کثیرةٌ، یتبیّن للمتأمّل فیها. همان، ۳ / ۳۷۸.

۵ – و این ادعا گزاف نیست که او به دنبال رازی بوده که به راه افتاده و به دنیای اشارات وارد شده است. در جایی از کلام خواجه آمده است: هذا البحث غیرُ متعلّق بهذا الموضع الّا الشّارح

دنیایی از قیل و قال جریان دارد و در مواردی کم و نادر، دیده شده است که کلام شارحان با هم تطابق داشته باشد.[۱]

موارد چندی وجود دارد که مشتمل است بر اشکال‌گیری اشتباهاتِ رازی توسّط خواجه، از جمله در بحث مربوط به تفاوت‌های «حدس» و «فکر» که نکته‌ای را که بر او گرفته «خبط» خوانده و گفته است: خبطی است که علاوه بر مخالفت با متن، حاوی تناقضی صریح نیز هست.[۲]

روشن است که خواجه، برخوردی سماحت‌آمیز با نقدهای رازی نموده و به میزانی بس وسیع، او را با لحنی مؤدّبانه مورد نقد قرار داده، و این روند را در تمام سطر و صفحات شرح الاشارات محفوظ نگاه داشته، و کنایت و تعریضی خارج از حدودِ نزاکت نمی‌توان یافت، جز موردی که طیّ آن، او را به طرزی ناباورانه به تجاهل مُتّهم نموده که برای تقرّب به جُهّال، کلماتی بر قلم رانده است که از او بسی عجیب است، و قدرش والاتر از آن که بتوان از او پذیرفت. این کلام، متعرّضانه‌ترین سخنی است که در اشارات می‌توان به آن برخورد کرد.[۳]

لمّا اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فیه. همان، ۱ / ۲۳۹.

۱ – قال الشارحان: لمّا کان البُرهان علی امتناع انفکاک الهیولی من الصّورة، انّ الهیولی لو انفکّت عن الصّورة کانت امّا ذات وضع، او غیر ذات وضع و القسمان باطلان. همان، ج ۲ / ۹۱.

۲ – و الفاضل الشارح، جعلَ الحرکةَ الثّانیة مُشترکةً بینهما، و خصّ الأُولی بالفکر، ـ دون الحدس ـ و قال: الحدسُ هو ان یقعَ الحدُّ الاوسط فی الذّهن اوّلاً، ثمّ ینساق الذّهن منه الی المطلوب، ثمّ قسّمهُ الی ما یقترن بشوقٍ، فیقدّم الشّعور بالمطلوب علی الشّعور بالأُوسط، و الی ما لا یقترن به، فیتأخّرُ عنه. و ذلک خبطٌ یشتملُ مع مخالفةِ المتن علی التّناقض الصّریح. همان، ۲ / ۳۵۹.

۳ – و الفاضل الشارح، نسبَ کلام الشیخ فی هذهِ الفصول الی التّطویل، و رام اختصاره... و اقول: لیت شعری ما یُرید بالنّفس الّتی یقولونَ بها، ان اراد به ذات الانسان المُدرکة المحرّکة، فلا مغایرة، و ان اراد بها شیئاً آخر، فالشّیخُ لم یقل بها، و ینبغی ان یعلم انّ هذا الرّجل، اعظمُ قدراً من ان یجعل امثال هذا، لکنّه یتجاهل فی کثیرٍ من المواضع تقرّباً الی الجُهّال. همان، ۲ / ۲۹۸ و ۲۹۷.

با این حال، نکتهٔ ادب‌آموز این که خواجه در هیچ یک از نقدهای خویش بر جرح‌های شارح رازی، از حدود و موازین ادب و احترام و معیارهای نقد علمی و اخلاقی خارج نشده و در همه موارد، از او با عناوینی چون: «الفاضل»، «الفاضل الشارح» و در مواردی هم «امام» یاد کرده و حریم او را محفوظ نگاه داشته است. تنها جایی که خواجه را در حالِ انتقادی بس طعنه‌آمیز می‌توان یافت، آنجاست که در بحثی اظهار می‌دارد: فانظُر الی هذا الرّجل الفاضل، کیف یخبط فی کلامِهِ و لا یُبالی این یذهب؟[1]

در این میان، قطبِ شارح یک «مُحاکم» است. در کلام شارح صاحبِ محاکمات نمونه‌هایی می‌توان یافت در تعریض به امام، و من جمله در موردی می‌گوید: فالامام لم یتفطّن بکلام الشّیخ،حیث حملها علی الاجزاء العقلیّة.[2]

شارح صاحبِ محاکمات، در جایی خواجه را متّهم می‌کند به حرص بر محکوم نمودن امام رازی[3]، و این منتهای بی انصافی تواند محسوب شد، اگر اشکالی که می‌گیرد، وارد باشد.

دانسته‌های شنیداری

برخی از توضیحاتِ شارحان بزرگ اشارات، مبتنی بر دانسته‌هایی شنیداری است. آنها به این موضوع، با عباراتی چون «هکذا سمعته»[4] و نظایر آن تصریح نموده‌اند:

ـ و من الفُضلاء من سمعتُهُ یقول: لنا تعقّل العوارض الشّخصیه، فانّ تلک العوارض، ان کانت عقلیّه لم یشخص شیئاً خارجیاً و ان کانت خارجیة، فهی عارضةٌ فی الخارج، و من البیّن عند العقل ان تشخّص العرض الخارجی، بل وجوده موقوفٌ علی وجود المعروض و تشخّصه فکیف یحتاج فی تشخّصه الی العرض، و...[5]

---

۱ – همان، ۲ / ۲۰۰.　　۲ – همان، ۲ / ۱۹۸.

۳ – فلیت شعری کیف یورد الاعتراض علی ما وجهه حتّی اشتغل بحلّه و ان هذا الّا غفلة عن توجیه الکلام، او حرص علی تخطئة الامام، م. همان ۳/ ۲۴۲.

۴ – همان، ج۳ / ۳۲۰.　　۵ – همان، ج۲ / ۱۳۰.

ـ و قد سمعتُ بعض الافاضل بخراسان انّه یذکر: انّ ابن الاعرابی، اورد فی کتابه الموسوم بـ«النوادر»، قصّةً ذکر فیها رجلان وقعا فی اسر قوم... و لم یتّفق لی مطالعة القصّة من الکتاب المذکور، و هی علی الوجه الّذی سمعتُهُ غیر مطابقةٍ للمطلوبِ هیهُنا، لکنّها... [۱]

ـ من الفضلاءِ من سمعتُهُ یقول: النّسبةُ علی عکس ما ذکر، فانّهُ... [۲]

شخص و شخصیتِ شارحان

الف ـ خواجه طوسی:

در میان دیدگاه‌های خواجه طوسی، یکی از نظریّات او می‌تواند نمودی از ذهن و زبان او باشد و آن اینکه او معتقد است:

انّ ما ورد به التّنزیل، اذا حمل علی ظاهره، لم یکن مخالفاً للاصول الحکمیّة. [۳]

او تحت عنوان «نکته»ای معتقد شده است: همان گونه که مطالب توسط کثیر طلبان فزونی یافته است، باید توسط کسانی دیگر کاهش گیرد و به دو اصل برسد. [۴]

خواجه طوسی جزو فلاسفه واقعی بوده است، نه متفلسفه، چه او خود متفلسفه را کم ارج ترین انسانها شمرده و گفته است: المتفلسفة المقلّدین... هم أراذلُ الخلق. [۵] حکیم سبزواری، خواجه شارحِ اشارات را «سلطان المتکلّمین خواجه نصیر طوسی – قدّس سرّه» شناسانده است. [۶] امّا نگاهِ حکیم سبزواری به ابن سینا بسی نکته‌دار تر است، آنجا که

---

۱ – همان، ج ۲ / ۳۶۵.   ۲ – همان، ۲ / ۲۲۱.

۳ – همان، ۳ / ۳۳۱.

۴ – نکتة و هی انّ المطالب، کما یکثّرها المکثّرون، فللمقّللین ایضاً ان یقلّلوها، بان یجعلوا اصولها اثنین مطلباً. همان، ۱ / ۳۱۲.   ۵ – همان، ۲ / ۱.

۶ – «اسرار الحکم» / ۱۴۷. بعدها کسانی دیگر، از او با عنوان: «سلطان المُحقّقن و برهان الموحّدین، حجّة الفرقة النّاجیه، الخواجه نصیرالحقّ و الملّة و الدّین» یاد کردند. «تتمة المنتهی» / ۶۱۲، چاپ دوم ۱۳۸۳. از روی این کثرت لقب و نیز وفور استعمال آن دربارهٔ هر کسی، می‌توان تخمین زد در لسان این جماعت «الاسماء تنزل من السماء» است و بر روی

به بهانهٔ شرح قصیده عینیهٔ وی، او را صاحب تمامیّت می‌شناساند و می‌گوید: **شیخ رئیس** را – که مروّج حکمتِ مشائیه است – قصیدهٔ عینیّه است[۱]، در این باب، چون لفظاً و معناً تمامیّتی دارد، مانندِ خودش که در میانهٔ مشّائینِ اسلام تمامیّتی دارد و به همهٔ فنونِ حکمت آراسته است، چنانکه از مادّه تاریخش نیز مفهوم می‌شود:

حجّة الحقّ ابو علی سینا در «شجع» آمد، از عدم به وجود
در «شصا» کسب کرد، کلّ علوم در «تکز» کرد، این جهان بدرود[۲]

در خصوصِ قصیدهٔ عینیّه، نظر بر این است که ابن سینا در خصوص قبل از جسم بودن نفس، بر افلاطون خرده گرفته، ولی در قصیدهٔ عینیّه، خود به همین رأی قائل شده است.[(۵۰)]

باری، در صدرِ شارحان دنیای اشارات، نام مردی به نام خواجه **نصیرالدین طوسی** درخششی نگین‌وار دارد. از او با عنوان «استاد بشر» و «عقل حادی عشر» یاد شده است.[(۵۱)] در اصطلاحِ «عقل حادی عشر» نکته‌ای نهفته است که طیّ آن خواسته‌اند بگویند: او از اقران و امثال خود بسی والاتر و بالاتر بوده است.

اینکه گفته شده است: در علوم مختلف خوشه چید و دیری نگذشت که در سراسرِ جهان اسلام به درجه‌ای از علم رسید که کسی نظیرش یافت نمی‌شد[(۵۲)]، مورد اتّفاق مورّخان تاریخِ علم است که با نظر به بُعد ریاضی و تجربیِ وی، قابل قبول به نظر می‌رسد، هر چند در چنین نقل‌هائی، خطاهائی از سر اغراق و اغراق‌هائی از سر خطا، چندان بی محمل نیست.

او مردی داهی و فوق العاده باهوش بوده است. در ریاضیات، پایگاهی بس ارجمند داشت و رساله «شکل القطاع» او، متضمّن مباحثی در مثلّثات است که قبل از وی، کسی به آنها دست نیافته بود. در نجوم علاوه بر زیجِ ایلخانی که از شاهکارهای نجومی

همه.

۱. شیخ بهائی قصیده عینیه ابن سینا را در کشکول آورده است: «کشکول»/ ج۲ ص ۲۱۵ – ۲۱۶ و «کتاب الکشکول»/ ص ۲۰۶ و ۲۰۷. و نیز «اسرار الحکم» و نیز «وفیات الاعیان».

۲ – «اسرار الحکم» / ۳۵۸.

اسلامی است و تأسیس رصدخانهٔ مراغه به امر هُلاکو بر کتاب مجسطی بطلمیوس انتقاداتی وارد کرد که به عقیدهٔ سارتر دلیل کافی بر نبوغ او در علم فلک است، در فلسفه نیز همه‌جا حدّت ذهن و وسعت بینش او هویداست.(۵۳) علی رغم همهٔ مسائل، اقتدارِ خواجه طوسی در ساحتِ شرح و کوچه پس کوچه‌های دنیای فلسفه سینوی، واضح‌تر از آن است که نیازی به ذکر آن باشد، و همین موضوع سبب شده با یک چیرگی و اشراف و تسلّط خاصّ، موضوعات اشارات را مورد تحلیل قرار دهد.[۱]

لازم به یادآوری است: شرحِ اشاراتِ جناب خواجه، یک مرتبه نوشته نشده است. قراینی در کتاب وجود دارد که نشان می‌دهد خواجه آن را با مرور زمان و در طول چند دهه نوشته و بعد از نوشتن، باز آن را تکمیل نموده است.

این موضوع شاید یکی از عللِ ماندگاری و اتقان و استحکام کتاب باشد. او در توضیح و حل داستانِ سلامان و ابسال، تذکار می‌دهد که قصّه مطابق با نظر شیخ را، بیست سال بعد از اتمام نوشته شدن شرح یافته و آنگاه آن را نقل کرده است.[۲]

فنقول: الوجودُ لیس بکلّی و ان کان مُطلقاً.

فتأمل فی هذا المقام، فانّه لا یعرفه الّا الرّاسخون فی العلم.[۳]

ب : قطب الدین رازی

قطب‌الدین رازی نیز از دیگر شارحان اشارات است که سعی کرده است میان اختلافات خواجه و فخررازی، در حول کلام شیخ، توافقی حاصل کند.

---

۱ - تنها جایی که در کلام او، به غموضِ موضوع اشاره‌ای می‌بینیم، جایی است که اعلان می‌کند: تشخّص الهیولی بالصّورة المُطلقة من حیث هی فاعلةٌ لتشخّصها و سقط الدّور، و هذه المسئلةُ من غوامض هذا العلم. «الاشارات»، ۲ / ۱۹۲.

۲ - و امّا القصّة الثّانیة و هی الّتی وقعت الیّ بعد عشرین سنة، من اتمام الشّرح و هی منسوبة الی الشیخ، و کانّها هی الّتی اشار الشّیخ الیها، فانّ اباعبید الجوزجانیّ، اورد فی فهرست تصانیف الشیخ ذکر قصّة سلامان و ابسال له، و حاصل القصّة...همان، ۳ / ۳۶۷.

۳ - همان، ج ۳ / ۵۸.

قطب‌الدین رازی از کسانی بود که تعالیم مکتب مشائی را ادامه داده و آن را با برخی از عقاید مکتب اشراقی آمیخته وزمینه را برای احیای حکمت در دوره صفویه فراهم ساخت. کتبی مانند اشارات که زیاد شرح شده، با شروح فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی سیر چند قرن فلسفه مشائی را در بر دارد. این کلام سید حسین نصر است، اما نمی‌دانیم چگونه می‌توان میراثی به نام شرح اشارات را با آن منطق و با آن فلسفه و با آن حکمت و عرفان جزو فلسفه مشاء محسوب داشت؟

در اینجا اشاره به آخرین تعلیقی که قطب محاکم بر شرح الاشارات زده است خالی از فایده به نظر نمی‌رسد:

هذا ما تلخّص لدینا فی شرح الشّرح بالافکار المتوالیة و فاض علینا من عالم القدس بالافاضات المُتتالیة و انّه اشرف ما کتب فی الکتب و انفس ما یتوجّه الیه رکاب الصّلب، لا یعرف قدره الّا من ایّد من عندالله بذهنٍ وقّادٍ و نظر فی العلوم نقّاد و لا ینتفعُ به الّا ذو دربةٍ بتوجیه المباحث، اذ فکرةٌ متعلّقةٌ فی المبادی، حتی ینتهی الی الغایات. فالضّن الّذی اوجب الشیخ فی کتابِهِ، فهو بهذا الکتاب اوجب و النّهی عن اضاعتِهِ و اذاعته الی الجاهل و المتفلسفین اولی و اوجب، وفّقنا اللّه و جمیع طالبی الحکمة لدرک الحق و وفّقنا علی مقامات الصّدق، انّه علی کُلّ شیءٍ قدیرٍ و بالاجابة جدیرٌ و صلی اللّه علی اشرف الاوّلین و الآخرین و آله الطّیبین الطّاهرین.[۱]

نسخه‌ها و ناسخان

در «شرح اشارات»، کلمهٔ «نسخه» و «ناسخ» زیاد به چشم می‌خورد و چنین به نظر می‌رسد که اشارات از تطاولِ نسخ در امان نمانده و طغیانِ قلم ناسخان، بسا مشکلاتی در این مجموعه فراهم آورده که در مواردی، آه از نهاد شارحانِ آن در آورده است.[۲]

---

۱ - همان، ۳ / ۳۶۱.

۲ - و رُبما وقع ذلک التّغییر من طغیان قلم النّاسخ.همان، ج ۳ / ۲۳۱.
و انّ هذا التّقدیم و التّأخیر، انّما وقع من غفلة النّسّاخ، و اللّه اعلم. همان.

در مواردی بس و بس، شارح را گمان چنین است که در نُسخ اشارات، اضافات و تغییراتی توسط مُستنسخین وارد آمده است:

«و الکذب» فی الکتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخیه فانّ اکثر الکتب خالیة عنها، و قد رایت بعضُ نسخ هذا الکتاب ایضاً خالیاً عنها و کثیر من المتأخّرین لم یتنبّهوا لهذا و ذکروا قید الکذب فی مصنّفاتهم.[۱]

دستبردِ نُسّاخ و سهوِ آن‌ها، در بی‌کرانه‌هایی از اشارات، دارای قراینی است که از چشمِ تیزنگرِ شارحی چونان خواجه طوسی البته نمی‌تواند پنهان بماند، تا از عیار نقدانی و حقّانی نگاشتهٔ او کاسته گردد.

و الفاضل الشارح، لذلک جعلَ العقل بالملکة مرتبةً بعد الفکر و الحدس، و قبل القوّةِ القدسیّة، و ذلک سهوٌ منه، شهدَ به سائرُ کتُبُ الشیخ و غیره، و منشأُ هذا السّهو، هو وجود الواو المذکورة الفاصلة بین قوله: «او بالحدس و هو «زیتٌ» ایضاً» و بین قوله: «ان کانت اقوی»، فهی زائدةٌ، الحقُها النّاسخون خطئاً، و التّقدیرُ اتّصال الکلامین.[۲]

در این اشاره، با نظر به نُسَخ، سهوِ شارح رازی، کشف و بر ملا گشته است و این امری است مهم.

از مباحث لفظی

عروبت اشارات، در حالت عمومی خود چندان ثقیل و فنّی و متکلّفانه نیست و یکنواختی آن، در مواردی چند، زنجزاد به نظر می‌رسد و آورده شدهٔ برخی عبارات فارسی، به جهت قلّت بسیار شدید، چنان نیست که بتواند تنوّعی در آن حاکم کند. توضیحاتِ فارسی این اثر حتّی به تعداد انگشتان یک دست نیز نمی‌رسد ک نمونه‌ای از آن در جلد سوّم قابل مشاهده است.[۳] در جایی از اشارات، به حکایتی بر می‌خوریم

---

۱ – همان، ۱ / ۱۹۶. ۲ – همان، ۲ / ۳۵۶.

۳ – و تحقیق الاعداد، تقریبُ تأثیر العلّة الی المعلول. و الاعداد بالفارسیّة: «آماده گردانیدن، یعنی مادّه را از جهت تأثیر مؤثر آماده می‌گرداند». و لا شّک أنّ المُعدّ، یقرّب الی الوجود، فانّ

طعنه آلود، از صاحب ایساغوجی که البته از نوادرِ اشارات به شمار می‌رود. داستان طبق نصّ و نقل شیخ این است که:

حكاية: و كان لهم، رجلٌ يعرف بـفرفوريوس، عمل في العقل و المعقولات كـتاباً يثنّي عليه المشّاؤون، و هو حشفٌ كلّه، و هم يعلمون من انفسهم انّهم لا يـفهمونه و لا فرفوريوس نفسه، و قد ناقضه من اهل زمانه رجلٌ، و ناقض هو ذلک المُناقض بما هو اقسط من الاوّل.»[۱]

مباحثِ لُغوی اشارات، تا به آن حدّ نیست که بتوان حسابی روی آنها باز کرد، ولی در عین حال، در مواردی بس اندک به چشم می‌خورد:

يقال: هو عرضة الشّيء و عرضة للشيء، اذا كان منتصباً لشيءٍ لا يتعرّضُ ذلک الشّيء لغيره، و باقي عباراته واضحة.[۲]

حدِّ بسیار کم و اندکِ کنکاش‌های لُغوی اشارات، در دو نمطِ آخر اشارات، به جهت اینکه شیخ بُعدی منثور به نوشته‌هایش بخشیده و از لغاتی جان‌دار و مایه‌ور بهره گرفته، به طرزی بی سابقه افزایش یافته و خواجه را بر سرِ توضیح و تشـریحِ لغـات و «واژه کاوی» نشانده است، هر چند بر خلاف معمول، از هیچ «لغت‌نامه» و لغت‌دانی یاد نشده و در معانی لُغت‌ها نیز، به کوتاه‌ترین و روشن‌ترین معانی اقتصار شده است، شاید به این دلیل که مُتد این شرح، از نوع‌های مرسوم و متداول شروح نیست. اشارات با اینکه از توجّه‌های صرفی و نحوی خالی است، در جایی از نمطِ آخر، به دایره‌ای از ترکیب‌های نحوی بدل شده. علّت این موضوع را باید در ضرورتی جست کـه ثـقالت عـبارت‌ها ایجاب می‌کرده، درست مثل ضرورت‌های لغوی انماط آخر.[۳] پایان بخشِ این دیباچه

أمس مقرّبٌ لليوم. همان، ج ۳ / ۱۰۳.

۱ – همان، ۳ / ۲۹۵.

۲ – همان، ج ۳ / ۳۲۷.

۳ – و لفظة «كان» في قوله: «ثمّ ان كان» ناقصةٌ، «و ما يلوّحه» اسمها، و سائرُ ما بعده الى قوله: «كمالاً ما»، متعلّقاً به، «و حقّاً» خبرُها، و قوله: «صار للاجسام السّماويّة زيادة معنى في ذلک»، تالي القضيّة، و معناه: انّ ارتسام الجُزئيّات في المبادي، على تقدير كون الافلاک ذوات نفوس ناطقه، يكون أتمّ، و ذلک لتظاهر رأيين عندها؛ احدهما كـلّيٌّ، و الآخـر جـزئيٌّ، فـانّهما قـد

– مثل دیگر نوشته‌ها و کتاب‌های این کمترین ـ قطعهٔ نوئی است با عنوان **«فرشتهٔ ناتنی»** که به اهل «درک» و «عصر» و دانایانِ رازِ **«حق السکوت»** تقدیم می‌گردد:

نگاه‌ها میله دارند و
من آن فرشتهٔ نارس و ناقص و ملول
که نیاز به «فوريِ» یک مداوا داشت.
دست‌ها خشن زبان و
من آن «فرشته ناتنی»
که یک پنجه ـ فقط یک پنجه – مأوا می‌خواست.
بهارِ لفظ‌ها پر از زخم و جراحت،
من آن فرشته نانجیب و غریب
که آرزوی خونینِ نماز بهاری در سر داشت.
زمینتان فرشته ستیز است و
من آن فرشتهٔ مهبوط
که برای شکستهٔ بالش، نداشت خانه، لانه نداشت!
سقوط‌هاتان بسی تند شیب‌اند و
من آن کم نفسی
که شکاف رفتنش، بسی تنگ است.
گناهِ فرشته بودن
راهنمای خوبی برای آزردن یک دلتنگ است،
نشانی ام را، نشانه‌ام را گم نکنید!

۲۰ اسفند ۸۳ / کریم فیضی.

یستلزمان النّتیجة کما فی الذّهن الانسانی، و لفظة «مستور»، تورد فی بعض النّسخ بالرّفع، علی انّه صفةٌ لضرب من النّظر، و تورد فی بعضها بالنّصف علی انّه حالٌ من الهاء الّتی هی ضمیرُ المفعول، فی قوله: «ما یلوّحه» و هو الصّحیح، لانّ الموصوف بالاستتار، هو الحکم بوجود تلک النّفوس الّتی...همان، ج ۳ / ۴۰۰.

پی نوشت‌ها:

۱ ـ «ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، چاپ اول ۶۴، امیر کبیر، به قلم دکتر سید ابراهیم دیباجی / ۳۵.

۲ ـ گفته شده است: مولانا تنها در این بیت از ابوعلی سینا نام برده ولی در فحوای کلام خود چند بار به مناسبت‌هائی پوشیده از او یاد کرده و این یادآوری‌ها گاهی با طعنه و تعریض همراه است. «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۴۲.

۳ - «کشکول» / ۲۷۸.

۴ - «کشکول» / ج ۳ ص ۳۸۴.

۵ ـ «دایرةالمعارف فارسی»، ۲ / ۳۳.

۶ ـ «دو بال خرد، عرفان و فلسفه در رسالةالطیر ابن سینا»، شکوفه تقی، نشر مرکز / ۳۲.

۷ - بایسته به یادکرد است: سهروردی در تعظیم نمودن ارسطو، بر ابن‌سینا تعریض دارد. «با کاروان اندیشه» / ۲۱۷.

۸ ـ «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۶۵ و نیز «خرد جاودان» / ۱۹۴.

۹ - شیخ در تعریف شعر می‌گوید: هو کلام مخیل مؤلف من اقوال موزونة متساویة و عند العرب مقفّاه...، «فن الشعر» / ابن‌سینا. ابن سینا لذت بردن از تشبیه را بـه «تـعجیب» بـر می‌گرداند. به گفتهٔ شفیعی کدکنی این سخن او با توسعه‌ای که می‌توان در مفهوم تعجیب قائل شد، بسیار سخن دقیق و قابل ملاحظه‌ای است. «صور خیال در شعر فـارسی» چـاپ سـوم انتشارات آگاه / ۳۴. لازم به یادآوری است که اشعار زیادی به ابن سینا نسبت داده شده که قطعاً ازاو نیست و آن مقداری که می‌تواند به او مربوط باشد، نیاز به یک بررسی دقیق دارد. گفته شده است: ابن سینا رساله هائی نیز در موسیقی داشته است و اگر چه در نواختن ساز و موسیقی عملی به پای موسیقی‌دان بزرگ، فارابی نمی‌رسد، اما نظراتش دربارهٔ موسیقی هنوز

نیز شگفت و در خورِ نگرش است. «کارنامه ابن‌سینا» / ۷۸. به مناسبت آغاز هزاره دوم زندگی بو علی، گزارش فریدون جنیدی، چاپ نخست ۱۳۶۰، انتشارات بنیاد نیشابور.

۱۰ – «ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۳۹ و ۴۰.

۱۱ – «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۲ – از آن وقتی که حکمت و فلسفه در یونان شروع به ظهور نمود، الی یومنا هذا و تا روز قیامت، صدها و هزارها عقاید و آرا و فرق و تئوری‌های فلسفی ظهور نموده و خواهد نمود و هر فرقه‌ای با دلایل قاطعه و حُججِ واضحه، ردّ فرقه دیگر را می‌نماید. «نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده»، چاپ اول مرداد ۱۳۵۱، به کوشش ایرج افشار / ۱۸۱.

۱۳ – «بزرگان فلسفه» / ۱۰.

۱۴ – نوزائی، عصرِ دگرگونیِ ژرف در راه و روش‌های اندیشهٔ سدهٔ میانه. پیش از این، وقتی اهلِ علم، سده‌های میانه را دورهٔ سترونی معرّفی می‌کردند، گفته می‌شد: نوزائی یا رنسانس تمدّن، در ایتالیای پس از ۱۳۰۰ رخ داد. امّا این دیدگاه دیگر پذیرفته نیست. اصطلاح «رنسانس» به جای آنکه بر «نوزائی تمدّن» دلالت کند، تنها به معنای دگرگونی‌های مهمی است که پس از ۱۳۰۰ م، در ایتالیا رخ داده و تا پیش از ۱۶۰۰، به سایر بخش‌های اروپا گسترش یافته است. تاریخ تمدن، ۲ / ۳. بنگرید به فصل سومِ کتاب «تاریخ علم» نوشتهٔ دامپی یر، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۱۴۵ – ۲۲۰. در این کتاب آمده است: جریان‌ها با قوّت تمام به هم می‌رسند و سیلاب بزرگ نوزائی را تشکیل می‌دهند... روحیهٔ نوزائی نخستین بار در ایتالیا ظاهر شد، بعداً از ویرانهٔ دوره‌های قدیم اندک اندک باز نمایان شد.... /۱۵۴، نوزائی گسترده‌تر از آن بود که به ادبیات منحصر باشد. از تأثیرهایِ دیگر، موجباتِ ایجاد مایه فکری بی سابقه‌ای را فراهم آورد، هر چند عُنصر ادبی قدیمی‌ترین و یکی از مهمترین عناصر بود... /۱۵۵. امّا جریان اصلیِ نوزائی آلمانی از راه تحقیق در کتاب مقدّس، بـه «اصلاحِ دینی» انجامید. آلمان قوّت و گرایش‌های فکری تازه‌ای پیدا کرد، اما نه آرمان ایتالیایی دربارهٔ فرهنگ خودی را پذیرفت و نه مثل ایتالیا به پیرایش شرک پرداخت... / ۱۵۷. اشاره به این نکته خوب است که در تاریخ بشر، سه دوره‌ای که شگفت انگیزترین تحوّلات فکری در آنها دیده می‌شود، یعنی عصرِ اوج یونان، عصر نوزائی و سده‌ای که دورهٔ ما را در بر می‌گیرد، همگی عصر گسترش‌اند، چه گسترش جغرافیایی و چه اقتصادی و از این رو نیز عصرِ افزایش ثروت

و امکانات برای زندگی مرفّه‌اند. / ۱۶۰. نیکلاس کاپالدی می‌گوید: معمولاً به آن دورهٔ تاریخی که در پی سده‌های میانه می‌آید، «رنسانس» می‌گویند. مشخّصهٔ این دوران، گرایشی نوین به مواریث یونان و روم است. حقیقت امر این است که: رنسانس، به هیچ بازنگری جدّی در نگرش آدمی به عالم نینجامید. اگر قرار بر کلّی‌گوئی باشد، باید بگوئیم: رنسانس در وهلهٔ اوّل، دل نگران مسأله ارزش‌ها بوده است، چگونه انسان به رابطه‌اش با دیگر انسان‌ها و با خدا می‌نگرد. چهره‌های سرشناسِ رنسانس، انسان گرایان بودند و دل مشغولی نخست آنها «هنر» و «ادبیات» بود.. فلسفه علم ص ۶۷ و ۶۸. بیداری، از راجر بیکن (متوفی در ۱۲۹۴ مسیحی) آغاز شد و با لئناردو داوینچی، که دریای موّاجی بود (۱۵۱۹ - ۱۴۵۲ مسیحی) توسعه یافت. در نجوم با کپرنیک (۱۵۳۴ - ۱۴۷۳ مسیحی) و با گالیله (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴) به حدّ کمال رسید. پیشقدم نهضت در مغناطیس و الکتریسته گیلبرت (۱۶۰۳ - ۱۵۴۴) و در طب و تشریح وسالیوس (۱۵۶۴ - ۱۵۱۴ مسیحی) و هاروی (کاشف دَوَران خون: ۱۶۵۷ - ۱۵۷۸) بودند. به همان اندازه که علم پیشرفت می‌کرد، «ترس» از میان می‌رفت، دیگر کسی «مجهول» را پرستش نمی‌کرد، بلکه سعی می‌کرد بر آن غالب آید. اطمینان، روحِ جدیدی در مردم می‌دمید، سد ها پی در پی می‌شکست، دیگر برای بشر، حدّ و مرزی نمانده بود.... این عصر، عصرِ عمل و امید و شدن بود، در هر میدانی اقدامات و فعالیّت‌های جدید به عمل می‌آمد و دنیا منتظر آوازِ روحی بود که همهٔ اینها را در خود ترکیب و خلاصه کند. این همان فرانسیس بیکن بود، تواناترین مغزِ قرون جدید. او زنگی نواخت که تمامِ اذهان را آمادهٔ کار ساخت و اعلام کرد که: اروپا به سنِّ بلوغ رسیده است. تاریخ فلسفه، / ۹۸ و ۹۹. نیز آنچه در حاشیهٔ «تذکرهٔ شاه طهماسب»، به نقل از زرین‌کوب یادداشت کرده‌ام.

۱۵ - نمونه را می‌توان یاد کرد از اظهاراتی که غزالی در کسوت یک متکلم در حقّش نمود و معتقد بود: در بین مُتفلسفان اسلام هیچ کس مانند ابن سینا و فارابی به نقل علم ارسطالیس برنخاسته، پس تکفیر آنها واجب است. «با کاروان اندیشه» / ۱۳۲.

۱۶ - «دو بال عقل و خرد» / ۸.

۱۷ - این انسان بزرگوار در حدود کمتر از ۶۰ سال زندگی خویش با همه گرفتاری‌ها و مشکلات توانست بزرگترین و برجسته‌ترین نقش را در تکوین و تکامل علم و اندیشه در جهان اسلام و بلکه در سراسر مشرق زمین آن روز ایفا کند. «الاهیّات نجات»، ترجمه سید

یحیی یثربی، چاپ اول ۷۰ / انتشارات فکر روز / ۱۳.

۱۸ ـ «خرد جاودان»، چاپ اول ۸۲ / سروش / ۱۹۳.

۱۹ ـ «کشکول» / ۴۲۸.

۲۰ – «شرح تحلیلی اعلام مثنوی» / ۱۲۰ و «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۶۳.

۲۱ – «بزرگان فلسفه» هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی تا، بی چا، انتشارات کیهان و علمی فرهنگی / ۸.

۲۲ – «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۵.

۲۳ ـ «مقاله‌های فروزانفر» / ۲۰۷.

۲۴ – «فیلسوف عالم» جعفر آل‌یاسین، دارالاندلس، چاپ اول ۱۴۰۴ / ۳۱ و ۳۲.

۲۵ – همان / ۳۱.

۲۶ ـ «نقد عقاید؛ بررسی نظرات انتقادی ابوالبرکات بغدادی»، دکتر حمید عیدی، چاپ اول ۸۱ انتشارات افلاک / ۳۴.

۲۷ – همان. / ۳۷.

۲۸ ـ «کارنامه ابن‌سینا»، / ۱۱.

۲۹ ـ «خرد جاوادان» / ۱۹۴.

۳۰ ـ «اشارات»، ۳ / ۳۸۸.

۳۱ ـ «اشارات»، ۳ / ۳۸۹.

۳۲ ـ همان، ج ۳ / ۳۹۹.

۳۳ ـ همان، ج ۳ / ۴۰۱.

۳۴ – «دایرةالمعارف فارسی» به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱ / ۳۳ و ۳۴.

۳۵ – «ابن‌سینا به روایت اشکوری و اردکانی»، / ۱۲۶.

۳۶ – همان / ۶۱ ترجمه فارسی دو نمط آخر اشارات در این کتاب آمده است: صص ۶۱ - ۱۰۹.

۳۷ – باید توجه داشته باشیم که این نظر موافق است با آنچه فخر رازی به نقل خواجه در آغاز نمط هشتم اظهار داشته و گفته است: و قد ذکر الفاضل الشارح: انّ هذا الباب، اجلّ ما فی

هذا الکتاب، فانّه رتّب فیه علوم الصوفیّة ترتیباً، ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده ج ۳ / ۳۶۳.

۳۸ ـ «الاهیات نجات» / ۱۵.

۳۹ – «خرد جاودان» / ۱۹۶.

۴۰ – گفته می‌شود مطالبی که ابن سینا در نمط‌های هشتم و نهم اشارات مطرح کرده، نشانه تعقّل برین است / ۳۲ «معمای حیات» ـ ویراستهٔ اینجانب ـ و «تفسیر نهج‌البلاغه» ج ۷ و نیز عرفان اسلامی ـ ویراسته اینجانب ـ که با عنوان انگلیسیِ «عرفان مثبت» در دست چاپ است.

۴۱ ـ به گفتهٔ نصر: تنها در جهان تشیّع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفهٔ ابن سینا پس از اینکه توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیلهٔ خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت و به دست میرداماد و ملاصدرا [رسید] و به صورت عنصر مهمّی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنهٔ تشیّع احیا شد و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است. «نظر متفکران اسلامی دربارهٔ طبیعت» / ۲۷۳.

۴۲ – همان. نامه منسوب به ابن سینا به شیخ ابوسیعد ابوالخیر، به فرضِ صحّت این انتساب، جزوِ ذخائر معنوی و موارث حکمی شیخ الرئیس باید شمارده شود[1] و به گفته فاضل اردکانی: این وصیّت بر مراتب عالی اصولِ حکمت منطبق است و عبارت‌های آن، هر یک گنجی است از حکمت. «ابن‌سینا به روایت...»، امیر کبیر / ۵۸.

۴۳ ـ «نظر متفکران ...» / ۲۷۷،

۴۴ ـ «نظر متفکران ...» / ۲۸۴.)

۴۵ ـ بنگرید به: «عرفان پلی میان فرهنگ‌ها»، چاپ اول ۸۳ / ج ۲ / ۳۸۴ و ۳۸۵.

---

۱ – این نامه در کشکول شیخ بهائی آمده است و اینگونه شروع می‌شود: ایّها العالم، وفقک الله لما ینبغی و رزقک من سعادة الابد ما تبتغی. انّی من طریق المستقیم علی یقین الا ان اودیة الظّنون علی الطّریق المستجدة متشعبة و انّی من کل الطالب طریفة و لعل الله یفتح لی من باب حقیقة حاله بوسیلة تحقیقه و تصدیقه.. «کتاب الکشکول» / ۲۹۱ و «کشکول» ـ طبع فراهانی ـ/ ج ۳ ص ۴۵۷ – ۴۵۹.

۴۶ – به گفتهٔ قزوینی: آقای فروغی راجع به جشنی که تُرک‌ها برای مرور نهصد ساله از وفات ابن سینا که به عقیده ایشان ترک بوده، شرحی مرقوم فرموده بود و می‌خواهند در اروپا شاید توسط بعضی مُستشرقین بتوان کنفرانس‌هائی داد که در خصوص ایرانی بودن ابن سینا که حرف ترک‌ها را باطل کند...» «نامه‌های قزوینی به تقی زاده» / ۲۶۶.

۴۷ – «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی»، ج ۱۱ / ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴۸ و ۴۹ – «خرد جاودان» / ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵۰ – «با کاروان اندیشه» / ۲۱۶.

۵۱ و ۵۲ و ۵۰۳ – «بزرگان فلسفه» / ۴۰۴ و ۴۰۵.

(۵۴ـ «جاودان خرد» / ۲۲۶.

پیشگفتار: گفتاری در منطقِ سینوی

با نظری اجمالی به تاریخ منطق در می‌یابیم که: این علم در سیرِ تحوّل تاریخی خویش، مراحل مهمی را پشت سر گذاشته که مجموعاً به حوزه‌ها و مکاتب زیر قابل تقسیم است:

- منطق ارسطویی
- منطق رواقی ـ مگاری
- منطق سینوی
- منطق قرون وسطی
- منطق رنسانس
- منطق جدید.

بی‌شک، یکی از دوره‌هایِ درخشانِ تاریخ منطق که علاوه بر طرحِ ایده‌ها و ابداعات مستقل، حلقهٔ واسطی در انتقال میراث منطقی یونان به دوره‌های پس از خویش نیز به شمار می‌رود، «منطقِ سینوی» است.

منظور از منطقِ سینوی، اشاره به مجموعه‌ای از ابداعات و نوآوری‌هایی است که اصول و مبانی آن توسّط ابن‌سینا، منطق‌دان شهیر جهان اسلام، ارائه شده و پس از وی، توسط پیراونش همانند خواجه نصیرالدین طوسی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، سراج‌الدین ارموی، قطب‌الدین رازی و... بسط و توسعه یافته و به کمال رسیده است. در بین این نوآوری‌ها، به ویژه باید به دو نظریهٔ مهّم منطقی زیر اشاره نمود:

۱ ـ نظریهٔ قیاس اقترانی شرطی[1] ۲ ـ نظریهٔ موجّهات زمانی.[2]

۱.Theory of hypothetical attributive syllogism

۲.Theory of temporal modalities

عناصرِ اولیّهٔ نظریات مزبور، اگرچه ریشه در مباحث منطقی ارسطو و رواقیون دارد، لیکن به عنوان یک نظام مستقل منطقی، تنها در آرای ابن‌سینا ارائه گردیده است.

اهمیّت صوری این دو نظریّه و بسط و گسترشی که به ویژه پس از ابن سینا، یافته‌اند تا آنجاست که این دوره از پژوهش‌های منطقی را می‌توان به دورهٔ منطقی سینوی[1] یا «منطق سینائی» نامگذاری نمود و اهمیت آن را در تاریخ منطق، در کنار دیگر مکاتب منطقی مثل «منطق ارسطویی» و «منطق رواقی ـ مگاری»، مورد تأکید قرار داد.

متأسفانه ابداعات مزبور، به علّت نبودن زمینهٔ آموزشی ـ پژوهشی مناسب در ایران، در بوتهٔ اجمال و ابهام رها شده‌اند و مبانی و ریشه‌های آن و هم چنین توالی و نتایج آنها مورد بررسی و تحقیق قرار نگرفته است.

در بین مورخان و محقّقان معاصر منطق، نیکولاس رشر[2]، منطق‌دان شهیر آلمانی و استاد دانشگاه پیتسبورگ آمریکا، بی‌شک جایگاه ویژه‌ای دارد. وی که از مشاهیر منطق جدید نیز محسوب می‌شود از معدود منطق‌دانان غربی است که بررسی و مطالعهٔ عمیقی در تاریخ منطق و به ویژه تاریخ منطق در جهان اسلام داشته و در عین حال، سعی فراوان و بلیغی نیز در بازشناسی، معرّفی، فرمول بندی، نمادگذاری و در پاره‌ای مواضع تصحیح و تکمیل ابداعات و نوآوری‌های منطقیون مسلمان به ویژه دو نظریهٔ یاد شده، یعنی نظریهٔ «قیاسِ اقترانی شرطی» و نظریهٔ «موجّهات زمانی»، داشته است.

سیر منطق در جهان اسلام[3]

علم منطق در جهان اسلام، همانند دیگر شاخه‌های علوم و فلسفه در قرون وسطی، کاملاً یونانی است و با فلسفهٔ شرقی (فلسفهٔ ایران، هند و چین) ارتباط چندانی ندارد.

---

۱. Avicennan logic

۲. Nicholas Rescher

۳. Rescher, Nicholas. "Arabic Lohic", in Encyclopedia of philosophy. edit. Paul Edward, Vol. 4, Macmillan Company , USA 1972, pp. 525 - 527.

مترجم در سراسر مقالهٔ حاضر، برای اجتناب از پاره‌ای سوء فهم‌ها، به جای واژهٔ «منطق عربی»، عبارت «منطق در جهان اسلام» را به کار برده است.

این منطق همان گونه که توسط مکتب ارسطویی[۱] متأخر یونانی حفظ و منتقل شده بود، تماماً به تقلید از سنّت یونانی کلاسیک توسعه یافت.

مقالهٔ حاضر تکامل منطق را در جهان اسلام، از نقطهٔ شروع آن، در اواخر قرون هشتم (قرن دوم هجری)، تا افول آن در قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری)، به اختصار و تنها با ذکر مهم‌ترین گرایش‌ها، شخصیت‌ها و موفقیت‌ها شرح می‌دهد.

اطلاعات مربوط به نویسندگان خاصّ را، در کتاب تاریخی کارل بروکلمن به نام تاریخ ادبیات عرب می‌توان یافت[۲].

انتقال منطق یونانی به جهان اسلام

مسلمانان پس از فتح سوریه و عراق، با تعالیم یونانیان، آن گونه که در نزد فرقه‌های مسیحی به ویژه نسطوریان[۳]، منوفیزیان[۴] یا یعقوبیان[۵] تبلور یافته بود، ارتباط پیدا کردند. این فرقه‌ها مراکزی مثل انطاکیه[۶]، ادسا[۷] و نصیبین[۸] را جایگزین تحقیقات هلنیستی اسکندریه نموده بودند. بنابراین، نخستین نویسندگان منطق به زبان عربی، دانشمندان مسیحی سوری بودند و مطالعات منطقی آنها که کاملاً مرتبط با علم طبّ بود، به زبان عربی ترجمه شد و زمینه ساز پیشرفت و توسعهٔ منطق در جهان اسلام گردید. گزارش کنندگان سوری و سریانی زبان منطق ارسطو به ترتیب معمول و متعارف زیر به مطالعهٔ آثار منطقی پرداختند.

---

۱. Aristotelianism

Brockelmann. C, Geschichte der arabischen Litteratur (GAL). 2 Vols. Weimar 1890; Berlin 1902; 2d ed. Leiden 1943 - 1949; 3 supp. vols. Leiden 1937 - 1942.

۳. Nestorians

۴. Monophystes

۵. Jacobites

۶. Antioch

۷. Edessa

۸. Nisibis

Ioagoge (اثر رفوریوس[۱]); Categories; De - Interpretatione; Prior Analytics, Posterior Analytics, Topics, De - Sophisticis Elenchis, Rhetoric, Poeties.

این نُه اثر، به عنوان نُه بخش متمایز منطق، مورد نظر قرار گرفت که هر بخش بر متن استاندارد خویش مبتنی است. ساختار مزبور از منطق ارسطویی، مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت و منجر به سازمان و ترتیب زیر در موضوع منطق گردید:

بخش	نام عربی	متن اصلی
۱) مقدمه	الایساغوجی (al - isaghuji)	Ioagoge
۲) مقولات	المقولات (al - maqulat)	Categories
۳) تعبیر و تفسیر[۲]	العباره (al - ibatah)	De - Interpretatione
۴) تحلیل	القیاس (al - qiyas)	Prior Analytics
۵) برهان[۳]	البرهان (al - burhan)	Posterior Analytics
۶) جدل	الجدل (al - jadal)	Topics
۷) سفسطه	المغالطه (al - mughalitah)	De - Sophisticis Elenchis
۸) خطابه	الخطابه (al - khitabah)	Rhetoric
۹) شعر	الشعر (al - shir)	Poetics

به تمامی این مجموعه به عنوان «نه کتاب منطق» و گاه، به عنوان هشت کتاب (به استثنای Poeties یا Lsagogo) ارجاع و اشاره شده است. چهار مقالهٔ (کتاب) اول، تنها مقالاتی بودند که قبل از سال ۸۰۰ میلادی، به زبان سریانی و قبل از سال ۸۵۰ میلادی (۲۳۴ ها)، به زبان عربی ترجمه شدند و با نام «کتب چهارگانه» موسوم گردیدند[۴].

---

۱. Prophyry

۲. Hermeneutics

۳. Apodictica

۴. کتاب Isagoge توسط ابن قاسم رقّی (۷۸۰ ـ ۸۴۰ م) دو کتاب Categories و De Interpretatione توسط اسحاق بن حنین (۸۱۰ ـ ۸۷۷) و کتاب Prior Analytics توسط ابن بطریق (۷۷۰ ـ ۸۳۰)، و تداری / ثیاذورس (۷۹۰ ـ ۸۵۰)، ترجمه شده بودند ـ مترجم.

این کتاب‌ها، موضوع مطالعات منطقی در برنامهٔ تحصیلات بنیادی آکادمی‌های سوری تلقی می‌شدند. ترجمه‌های عربی مقالات منطقی ارسطو و ترجمهٔ تحقیقات و شروح یونانی این مقالات زمینه را برای اولین نویسندهٔ فیلسوف عرب زبان، یعقوب بن اسحاق کندی ۸۰۵ ـ ۸۷۳/ م (۱۸۹ ـ ۲۵۷ھ)[۱]، فراهم آورد. نوشته‌های وی دربارهٔ متون منطقی ارسطو، شاید اندکی تفصیلی‌تر از نوشته‌های اجمالی دیگر نویسندگان باشد.

مدرسهٔ بغداد[۲]

در اواخر قرن نهم و قرن دهم میلادی، منطق تنها در مدرسهٔ منطقیون بغداد متمرکز و منحصر شده بود. بنیانگذاران این مدرسه از اعضای یک گروه کاملاً متشکل از مسیحیان سوری بودند[۳] که شامل معلمانی چون؛ ابوبشر متی بن یونس و معلمان آنهاست. ادامه دهندگان و پیروان تعالیم این مدرسه، یحیی بن عدی شاگرد متی بن یونس، و شاگردان وی و شاگردان این شاگردان بودند. در واقع تمامی این افراد، به استثناء ابونصر فارابی ـ که یک مسلمان بود ـ از مسیحیان نسطوری بودند.

ـ ابوبشر متی بن یونس[۴] ۸۷۰ ـ ۹۴۰/ م (۲۵۴ ـ ۳۲۴ھ)، اولین متخصّص در مطالعات منطقی بود که در منطق مقالاتی نوشت. وی اولین توجمهٔ عربی مقالات Posterior Analytics و Poetics را ارائه نمود. وی هم چنین چندین شرح بر آثار منطقی ارسطو مثل شرح ثامسطیوس[۵] بر کتاب Posterior Analytics را نیز ترجمه نموده است.

در این باره:

Rescher. N, The Development of Arabic Logic, university of [ittsburgh press 1964, pp. 24 - 28.

۱. GAL, Vol 1. pp. 209 - 210.

۲. School of Baghdad.

۳. مدرسهٔ بغداد کهبه نام اسکول مرماری نیز نامیده می‌شده است در سال ۴۰۰ میلادی، بنا گردیده و وابسته به دیر قنی نزدیک بغداد بوده است ـ مترجم.

۴. GAL, Vol 1. pp. 207.

۵. Themistius.

علاوه بر این، وی خود مستقلاً چندین شرح و مقاله نوشته که متأسفانه در دسترس نیست.

ـ ابونصر فارابی[۱] ۸۷۰ ـ ۹۵۰/ م (۲۵۳ ـ ۳۳۴ه)، شاید مهم‌ترین منطق‌دان عالم اسلام باشد. شروح وی که فقط بخشی از آنها باقی مانده، شامل شرحی تفصیلی و کامل از ارغنون ارسطو است. تمامی منطق‌دانان پس از وی، حتّی افرادی همچون ابن سینا که در مقابل تأثیر و نفوذ فارابی موضع گرفته‌اند، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه نموده‌اند.

از میان نکات برجسته و قابل توجه خاصی که در شروح فارابی مطرح شده، مطالب زیر را می‌توان برشمرد:

۱ ـ تأکید جدّی بر تنظیم، ترتیب و چینش حدود به عنوان یک اصل در تحوّل قیاسات.

۲ ـ توسّل و ارجاع فراوان به قیاسات، از استنتاج قیاسی، به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۳ ـ بحثی استادانه در استفاده استقرائی از استنتاج قیاسی به ویژه استفاده از قیاس حملی در استدلال تمثیلی.

۴ ـ بحثی تفصیلی در مسئلهٔ «امکان استقبالی»[۲] و ارائهٔ تفسیری از فصل نهم کتاب عبارات[۳] ارسطو (بسیار قبل از طرح نظریهٔ پیتر آبلار[۴]) که بر اساس این تفسیر صدق قبلی و پیشینی امکان استقبالی، نفی نمی‌گردد.

ـ یحیی‌بن عدی[۵] ۸۹۳ ـ ۹۷۴ /م (۲۷۷ ـ ۳۵۸ه) که منطق و فلسفه را نزد ابوبشر متی بن یونس و ابونصر فارابی فرا گرفت. وی نه تنها آثار یونانی را از زبان سریانی به زبان عربی ترجمه کرد، بلکه نیمی از منطق‌دانان قرن دهم را نیز، آموزش داد. ابن عدی آثار مستقلی از جمله شرحی بر مقالهٔ تحلیل اول (Prior Analytics) با توجهی خاص به

---

۱. GAL, Vol 1. pp. 210 - 213.

۲. future Contingency.

۳. De Interpratione.

۴. Peter Abelard.

۵. GAL, Vol 1. p. 207.

قیاسات موجّهه[1] که تقریباً هیچ یک از آنها در دسترس نیست.

سه موفّقیّت اصلی مدرسه بغداد عبارت‌اند از:

۱ ـ تکمیل مجموعه ترجمه‌های عربی از آثار منطقی یونان.

۲ ـ شروح و تفاسیر استادانهٔ فارابی (و احتمالاً دیگران) بر مقالات منطقی ارسطو.

۳ ـ مطالعه‌ای استادانه در پاره‌ای از مباحث منطقی غیر ارسطویی توسط متی بن یونس و فارابی مثل نظریهٔ شرطیات یا قیاسات اتصالی و انفصالی[2] در امتداد مسیری که پیش از این، در آثار منطقی بوئتیوس[3] یافت می‌شود و هم چنین تحویل و تبیین قیاسی استدلال استقرائی.

ابن سینا و تأثیر وی در علم منطق

علی رغم از بین رفتن مدرسهٔ بغداد در حدود سال ۱۰۵۰ میلادی (۴۳۴ ه) مطالعات منطقی در جهان اسلام ادامه یافت و بقای آن با این واقعیّت تضمین شد که منطق، به وساطت علمِ طبّ، همان گونه که از مسیحیان سوری اخذ شده بود، به عنوان بخشی مکمّل از سنّت طبی ـ فلسفی مسلمانان تلقی گردید.

از نظر گاه کمّی، قرن یازدهم میلادی(پنجم ه)، افولی در تاریخ منطق، در جهان اسلام، محسوب می‌گردد، مع هذا این دوره، خلاق‌ترین منطقدان جهان اسلام، دانشمند بزرگ ایرانی، ابن سینا ۹۸۰ ـ ۱۰۳۷ / م (۳۶۴ ـ ۴۲۱ه) را ـ که در غرب با نام اویسنا[4] شناخته می‌شود ـ به وجود آورده است.

ابن سینا متهوّرانه سنّت جدیدی به وجود آورد. وی اگر چه به میزان زیادی مرهون و مدیون مدرسهٔ بغداد بود، لکن آن را تحقیر و سرزنش می‌کرد، چرا که منطق در مدرسهٔ بغداد، مطالعهٔ متون ارسطویی تلقّی می‌شد و ابن سینا این گونه جهت‌گیری به سوی متن را به جای موضوع و محتوا، خطا می‌پنداشت. برای وی و سنّتی که از وی تبعیت می‌نمود، یک کتاب منطقی شرحی بر آثار ارسطو نبود، بلکه مقاله یا اثری متسقل تلقّی

---

۱. modal syllogisms.

۲. hypothetical and disjunctive syllogisms.

۳. Boethius.

۴. Avicenna, GAL, Vol 1. pp. 452 - 458.

می‌شد که مشتمل بر زمینه و اسلوب خویش باشد. شاهکار ابن سینا مجموعه‌ای از مقالات وی در اثر تاریخی‌اش یعنی کتاب «الشفا» است که با نُه بخش ترجمهٔ عربی ارغنون ارسطو، مرتبط است.

نمونه‌ای از «اصالت» و «ابتکار» ابن سینا به شرح زیر است:

در نزد ارسطو و رواقیون[1] جهت ضرورت با ساختار زمانی درک می‌شود و به صورت زیر قابل تعبیر است:

همهٔ xها ضرورتاً yها هستند، به صورت، به ازاء هر زمان t همهٔ xهادر زمان t، y هستند در زمان t.

چنین ساختاری برای بیان قضیهٔ «هر انسانی ضرورتاً حیوان است»، به خوبی عمل می‌کند، امّا برای بیان قضیهٔ: «هر انسانی ضرورتاً می‌میرد»، به وضوح این گونه نیست[2].

ابن سینا به صورت زیر، بین این‌گونه موراد تمایز برقرار می‌کند:

هر x مادامی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً حیوان است)؛

هر x در اغلب اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً تنفّس می‌کند)؛

هر x در بعضی از اوقاتی که وجود دارد y است (هر انسانی ضرورتاً میراست).

وی سپس، بر این اساس، نظریّهٔ تفصیلی خود را از استنتاج‌های قیاسی حاصل از قضایای موجّهه زمانی ارائه نمود.

ابن سینا در معارضه با رویکرد غربی مدرسهٔ بغداد، کار خویش را در منطق (و فلسفه) به منطق مشرقی و فلسفهٔ مشرقی ملقب ساخت. این منطق که توسط ابن سینا حمایت می‌شد، با منطق فارابی تفاوت‌هایی داشت و این تمایز و تفاوت نه در جوهرهٔ مطلب بلکه در میزان تمایل و تأکیدی بود که نسبت به پیشنه و سابقهٔ ارسطویی ابراز می‌شد.

---

۱. Stoics.

۲. یعنی به صورت زیر تحلیل می‌شوند ـ مترجم.

هر انسانی ضرورتاً حیوان است (به ازاء هر زمان t هرانسانی در زمان t، حیوان است در زمان t) هر انسانی ضرورتاً می‌میرد (به ازاء هر زمان t هر انسانی در زمان t، میراست در زمان t).

از این رو، ابن سینا در صدی از مطالب و مواردی را که احتمالاً از جالینوس[۱] اخذ کرده بود در منطق خویش وارد نمود که حداقل شامل شناسایی نه چندان مستند[۲] شکل چهارم قیاس حملی است. وی هم چنین مطالب خاصی را از رواقیون نیز اخذ نمود. برای مثال: سورپردازی محمول در قضایای حملیه، تفصیلی استادانه از کمیت و کیفیت قضایای شرطیه و بحث از قضایای شخصیه به سبک و روش رواقیون.

توصیهٔ ابن سینا در مطالعهٔ منطق از طریق مقالات و آثار مستقل منطقی به جای توجه به متون ارسطویی در شرق عالم اسلام با موفقیت کامل مواجه شد و تنها در غرب اسلامی، یعنی در اسپانیا (اندلس)، سنّت مطالعات ارسطویی مدرسهٔ بغداد تا مدتی، باقی ماند.

منطق‌دانان اندلس[۳]

در طول قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، اندلس (اسپانیای اسلامی) مرکز عمدهٔ مطالعات منطقی در جهان اسلام بود، محمد بن عبدون (۹۳۰ ـ ۹۹۵/ م (۳۱۴ ـ ۳۷۹ه)[۴]، مسلمان اسپانیایی که طب و فلسفه را در بغداد، آموخته بود عاملی مهم، در انتقال مطالعات منطقی مدرسهٔ بغداد به قرطبه[۵] بود. در سنّت طبی ـ منطقی اندلس این تعلیمات تا دو قرن و نیم بعد، زنده بود در حالی که حیات آن در شرق اسلامی، رو به افول بود.

ـ ابوالصلت[۶] ۱۰۶۸ ـ ۱۱۳۴/ م (۴۵۲ـ۵۱۸ه)[۷]، کتاب مختصر و پر نفوذی در منطق

---

۱. Galen.

۲. تحقیقات دانشمندان و مورخین منطق، به ویژه لوکسیه ویچ، منطقدان لهستانی، نشان داده است که شکل چهارم قیاس حملی بسیط که به شکل جالینوسی نیز مشهور شده است قبل از جالینوس ابداع گردیده است ـ مترجم.

۳. Andalusia.

۴. Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronmem der Araber und iher werk, Ieipzig 1900 - 1902, No. 161.

۵. Cordoda.

۶. Abul-Salt.

۷. GAL, Vol 1. pp. 486 - 487.

به تبعیت از فارابی نوشت. وی همانند بیشتر منطقیون، مسلمان اسپانیا، به قیاسات موجّهه توجه و علاقهٔ خاصی مبذول می‌داشت. مطالعهٔ تفصیلی آثار ارسطو توسط ابن باجه[۱] ۱۰۹۰ـ ۱۱۳۸/ م (۴۷۴ـ ۵۲۲هـ)، دوباره احیاء گردید. وی مجموعهٔ مهمی (که نسخ خطی آن موجود بوده ولی به چاپ نرسیده است) بر اساس شروح فارابی پیرامون آثار ارسطو نوشته است.

ـ ابن رشد[۲] ۱۱۲۶ـ ۱۱۹۸ / م (۵۱۰ـ ۵۸۲)[۳]، بدون تردید مهم‌ترین منطق‌دان عرب زبان اسپانیا بود. شروح و تفاسیر استادانهٔ وی بر مقالات منطقی کتاب ارغنون ارسطو با مباحث تفصیلی فارابی در منطق ارسطویی قابل رقابت بوده و احیاناً بر آن برتری دارد. ابن‌رشد همان گونه که خود نیز چنین می‌پنداشت، به عنوان وارث تعالیم استادان و معلمان مدرسهٔ بغداد و پیرو فارابی تلقی می‌گردید.

در میان نکات خاص جالب توجهی که در شروح و تفاسیر ارسطویی ابن رشد مطرح شده، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱ـ ذکر اطلاعات تاریخی مشخص که از آخرین نوشته‌های فارابی اخذ شده است. به عنوان مثال، توجه به منشأ جالینوسی شکل چهارم قیاس حملی.

۲ـ جدلیّات ضدّ ابن سینایی که برخی مُشاجرات بین ابن سینا و مخالفانش را به تصویر می‌کشد.

۳ـ شرحِ تفصیلی نظریه ارسطو در باب قیاسات موجّهه.

۴ـ و به طور کلّی، تلاش وی برای نظم بخشیدن به ایدهٔ واحدی از آموزه‌های ارغنون ارسطو.

پس از ابن رشد، سنّت منطقی مسلمانان در اسپانیا، دورهٔ انحطاط را آغاز نموده و رو به نابودی رفت چرا که در آن جا ـ بر خلال شرق اسلامی که منطق با اشاره‌های مذهبی تأیید می‌گردید ـ خصومت مذهبی، کلامی و دشمنی شایع و عام نسبت به منطق و فلسفه به عنوان بخش جامعی از تعالیم بیگانه به نحو روز افزونی ادامه یافت.

---

۱. Avempace.

۲. Averroes.

۳. GAL, Vol 1. pp. 461 - 462.

تعارض و اختلاف دو مکتب شرقی و غربی

انتقادات ابن سینا از تعالیم مدرسهٔ بغداد و انحراف وی از رسوم و سنن ارسطویی، با اقبال عام مواجه نشد. مکتب غربی (روی‌کرد غربی ـ یونانی منطق) با نوآوری‌ها و بدعت‌های ابن سینا به مبارزه برخاست. نمایندگان اصلی این مکتب، دانشمند پرمایهٔ ایرانی؛ فخرالدین رازی[۱] (۱۱۴۸ ـ ۱۲۰۹/ م (۵۳۲ ـ ۵۹۳ه) و پیروانش خونجی[۲] ۱۱۹۴ ـ ۱۲۴۹/ م (۵۷۸ ـ ۶۳۳)، و ارموی[۳] ۱۱۹۸ ـ ۱۲۸۳ / م (۵۸۲ ـ ۶۶۷ه) بودند.

این منطق‌دانان، نه تنها انتقادات مفصّلی نسبت به انحراف ابن سینا از تعالیم منطقی ارسطو عرضه نموده‌اند، بلکه تعدادی کتب راهنمای منطقی نیز نوشته‌اند که متون درسی متعارف و استاندارد حوزهٔ درسی آنها در طول حیاتشان، و همچنین پس از آنها، تلقی می‌شد.

در مقابل نویسندگان مکتب غربی، نویسندگان مکتب مشرقی که از ابن سینا حمایت می‌کردند در سراسر قرن سیزدهم، فعّال بودند. نمایندهٔ عمدهٔ این مکتب، دانشمند برجسته و جامع الاطراف ایرانی کمال الدین ابن یونس[۴] ۱۱۵۶ ـ ۱۲۴۲/ م (۵۴۰ ـ ۶۲۶ه) بود. موقعیت وی در منطق، توسّط شاگردانش اثیرالدین ابهری[۵] ۱۲۰۰ ـ ۱۲۶۴/ م (۵۸۴ ـ ۶۴۸ه)، و نصیرالدین طوسی[۶] ۱۲۰۱ ـ ۱۲۷۴/ م (۵۸۵ ـ ۶۵۸ه)، و شاگردان خواجه نصیر به ویژه نجم‌الدین کاتبی قزوینی[۷] ۱۲۲۰ ـ ۱۲۸۰/ م (۶۰۴ ـ ۶۶۴ه) مورد حمایت قرار گرفت و استحکام یافت.

این منطقدانان مقالات جدلی فراوانی در اعتراض به نویسندگان مکتب غربی نوشته‌اند و تعدادی درس‌نامه و کتاب‌های راهنما نیز برای تسهیل امر آموزش و تعلیم

---

۱. GAL, Vol 1. pp. 506 - 508.

۲. GAL, Vol 1. p. 463.

۳. GAL, Vol 1. p. 467.

۴. GAL, S. 1, 589.

۵. GAL, Vol 1. pp. 464 - 465.

۶. GAL, Vol 1. pp. 508 - 512.

۷. GAL, Vol 1. pp. 466 - 467.

منطق بر طبق دیدگاه‌های خویش فراهم آورده‌اند. در این درس نامه‌ها و نوشته‌های انتقادی مقالات ارسطو کاملاً نادیده گرفته شده‌اند.

در عمل، این ابن سینا بود که حوزهٔ مباحث منطقی پیش از خویش را متحوّل ساخت به نحوی که در شرق اسلامی، نوشته‌های منطقی ارسطو کاملاً ترک شد. ابن خلدون (متولد: ۱۳۲۲/ م) ضمن اظهار تأسف می‌نویسد:

از کتاب‌ها و روش‌های پیشینیان اجتناب می‌شود، گویی که هرگز وجود نداشته‌اند در حالی که آن کتاب‌ها پر از نتایج و جنبه‌های منطقی سودمند است.

کتاب‌های راهنما و متون درسی هر دو مکتب، در قرن سیزدهم (قرن هفتم ه) اساس و بنیانی را برای مطالعات منطقی آینده در بین مسلمانان فراهم آورد. این متون کاملاً جایگزین و جانشین آثار ارسطو گردیدند. به طور کلی در این قرن، آثار منطقی ارزشمندی که در خور و شایستهٔ منطق به عنوان یک علم و نه زمینه‌ای برای تعلیم و آموزش باشد، بسیار محدود است.

دورهٔ نهایی

سال‌های ۱۳۰۰ ـ ۱۵۰۰ میلادی (۷۰۰ ـ ۹۰۰)، را می‌توان به عنوان دورهٔ نهایی منطق در جهان اسلام تلقی نمود. دوره‌ای که در آن ساختمان و پیکرهٔ منطق کامل شده بود. این دوره، اگرچه دوره منطق‌دانان خلاق و مُبتکر نبود، لکن دروهٔ معلمان و مدرسان، دورهٔ شروح و تفاسیر بر کتاب‌های مطنقی قرن سیزدهم و دورهٔ تعلیقات بر این شروح بود که بنیان و اساس امروزین منطق را در جهان اسلام نیز تشکیل می‌دهد.

این دوره، در برگیرندهٔ کوشش‌ها و مساعی تستری[1] ۱۲۷۰ ـ ۱۳۳۰ / م (۶۵۴ ـ ۷۱۴)، و مُرید وی قطب‌الدین رازی تحتانی[2] ۱۲۹۰ ـ ۱۳۶۵/ م (۶۷۴ ـ ۷۴۹ه) است که سعی داشت بین دو مکتب غربی و شرقی داوری نماید و به همین جهت منطقدانان متأخر مسلمان آزاد بودند تا از هر دو سنّت و مکتب مطنقی در نوشتن آثار خویش بهره جویند. حجم وسیع و سیل آسای شروح و تفاسیر و تعلیقات بر آنها در قرن سیزدهم،

---

۱. GAL, S 1, p. 816.

۲. GAL, Vol 2. pp. 209 - 210.

نشانگر دورهٔ نهایی و نمودی از به پایان رسیدن تکامل منطق در جهان اسلام است.

سهم مسلمانان در علم منطق

سهم عمدهٔ منطقدانان مسلمان در علم منطق عبارت است از:

۱ ـ نظریهٔ قیاسی (تبیین قیاسی)، استنتاج استقرائی توسط فارابی.

۲ ـ نظریهٔ خاص فارابی در امکان استقبالی.

۳ ـ نظریهٔ ابن‌سینا در باب قضایای شرطی.

۴ ـ ساختار زمانی قضایای موجّهه توسط ابن‌سینا.

۵ ـ بازسازی دقیق ابن رشد از نظریهٔ قیاسات موجّههٔ ارسطو.

بسیاری از ابداعات و نوآوری‌های منطق لاتین در دورهٔ قرون وسطی، یا نتیجهٔ مستقیم وام گرفته شده از نظریات منطقیون مسلمان و یا تفسیری استادانه از آنهاست. به عنوان مثال، تمایز و تفکیک بین حالات مختلف دلالت Supposito و تفاوت بین جهت شئی یا de re و جهت گزاره یا de dicto.

به هر صورت در بحث از سهم اساسی منطق در عالم اسلام توجه به دو نکته ضروری است:

اولاً دانش ما از منطق یونانی متأخر، آن گونه ناقص و غیرکامل است که هر مطلب کوچک در آثار و متون عربی می‌تواند بیانی استادانه و خاص از ابداعات یونانی تلقی گردد.

ثانیاً تأکید بر اصالت و استقلال منطق در جهان اسلام تا حدّی نابجاست، چرا که تمامی منطق‌دانان ـ حتّی ابن‌سینا که اصیل‌ترین آنهاست ـ مطالعات منطقی خویش را به عنوان بازسازی تعالیم منطقی یونان و نه یک ابداع پیشتازانه تلقی نموده‌اند.[1]

---

۱ ـ مترجم با نظر مؤلف مقالهٔ به ویژه، در مورد نقش ابن سینا چندان موافق نیست چرا که اولاً خود ابن سینا در پاره‌ای مواضع به ویژه در بحث «قیاس اقترانی شرطی» به نقش پیشتازانهٔ خویش در این باب تصریح نموده است (الاشارات و التّنبیهات، ج ۱ / ۲۳۵، دفتر نشر الکتاب) ثانیاً نیکولاس رشر در مطالعات و تحقیقات دیگرش به ویژه، در منطق موجّهات، بر اصالت

و چه به جاست که در این مختتم، شعری را که در حقّ مردی از تبار ابن سینا سروده‌ام، بیاورم که در حق شیخ‌الرئیس بیش از همگان و دیگران صادق است:

نازنینی که سایه وار رفته‌ای و
در سفرهٔ زمان،
جز مجسّمه‌ات چیزی نیست
از چشمان تو می‌ترسم!
تیزی‌شان، «عقل رُبا»ست
از زیر بارانیِ این ابروان خموش
به کجا نگاه می‌کنی؟
از چشمان تو می‌پرسم.
از بستهٔ لبانِ بسته‌ات
یک دریا حرفِ ناگفته می‌شنوم باز، باز
گرمی تصویرت
بار اوّل که آمده بودم، می‌گفت:
تو
تنها مردی بودی
که «عقلت» با «قلبت»، مسابقه گذاشت
هر دو باختند
و تو پیروز شدی.

ن / الهام. از مجموعهٔ «شکّی به نام یقین».
۸ مرداد ۸۳ - تهران، گیشا.

«نظریهٔ موجّهات زمانی» ابن سینا تأکیدی فراوان نموده است (نیکولاس رشر، نظریهٔ قیاسی‌های موجّهه منطقیون مسلمان در قرون وسطی، / ۹۴.

المجلد الاوّل

فی علمِ المنـــــطق

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدُلله لافتتاح المقال بتحمیدِهِ، هدانا الَی تصدیرِ الکلام بتمجیدِهِ، و اَلهَمنا الاقرار بکلمةِ توحیده، و بعثنا علی طلب الحقّ و تمهیده، و صلوته علی المُصطفین من عبیده، خصوصاً علی محمّد و آله المخصوصین بتاییده.

و بعد: فکما اَنّ اکملَ المعارف و اجلّها شأناً و اصدقُ العلوم و احکمُها تبیاناً، هو المعارفُ الحقیقیّة و العلومُ الیقینیّة، کذلک اشرف ما ینسبُ الی الحقیقة و الیقین من جملتها و أولاها بانّ توقّف الهمّة طول العمر علی قنیتها، هو معرفة أعیان الموجودات المترتّبه المبتدئة من موجدها و مبدئها، و العلمُ باسباب الکائنات المتسلسلة المُنتهیة الی غایتها و منتهاها، و ذلک هو الفنّ الموسوم بـ«الحکمة النظریّة»الّتی تستعدّ باقتائنها النّفوس البشریّة.

و کما انّ المتقدّمین الفائزین بها، تفضّلوا علی من بعدهم بالتأسیس و التّمهید، کذلک المتأخّرون الخائضون فیها قضوا حقّ من قبلهم بالتّلخیص و التّجرید. و کما انّ الشیخ الرّئیس؛ اباعلی، الحسین ابن عبدالله ابن سینا – شکرَ اللهُ سعیهُ – کان من المتأخّرین، مؤیّدا بالنّظر الثّاقب و الحدس الصّائب، موقفاً[1] فی تهذیبِ الکلام و تقریب المرام، معتنیاً بتمهید القواعد و تقیید الاوابد[2] مُجتهداً فی تقریر الفرائد و تجریدُها عن الزّوائد، کذلک کتابُ: «الاشارات و التّنبیهات» من تصانیفه و کُتبه کما وسمه هو به، مشتمل علی «اشارات» الی مطالب، هی «الامّهات»، مشحونٌ بتنبیهات علی مباحث هی المُهمّات،

---

۱ – رجل موقف: حنکته الایّام و رجل عی الحق: ذلول به.

۲ – الابده – بالمد –: الوحش و الجمع، اوابد و اوابد الکلام: غرائبه.

مملوٌّ بجواهر كلّها كالفصوص، محتوى على كلمات يجرى اكثرُها مجرى النّصوص، متضمّن معجزة فى عبارات موجزة و تلويحات رائقة بكلمات شائقة. قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه[1] بمعانيه، و استقصر الآمال الوافية، دون الاطّلاع على فحاويه.[2]

و قد شَرحه فيمن شرحه الفاضل العلاّمة: فخر الدّين، ملک المناظرين، محمّد بن عمرابن الحسين الخطيب الرّازى - جزاهُ اللهُ خيراً - فَجَهَد فى تفسيرِ ما خفى منه، باوضح تفسير و اجتهدَ فى تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير، و سلک فى تتبّع ما قَصدَ نحوه طريقة الاقتفاء، و بلغ فى التفتيش عمّا اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء، الاّ انّه قد بالغ فى الردّ على صاحبِه اثناء المقال، و جاوز فى نقضِ قواعده، حدّ الاعتدال، فهو بتلک المساعى لم يزده الاّ قدحاً، و لذلک سمّى بعض الظّرفاء شرحه «جَرحَاً»، و من شرط الشّارحين، ان يبذلوا النّصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة، و ان يذبّوا عمّا قد تكفّلوا ايضاحهُ بما يذبّ به صاحب تلک الصّناعة، ليكونوا شارحين غير ناقضين، و مفسّرين غير مُعترضين، اللّهمّ الّا اذا عثروا على شىء لا يمكن حملُهُ على وجه صحيح، فحينئذ ينبغى ان ينبّهوا عليه بتعريض او تصريح، متمسّكين بذيلِ «العدل» و «الانصاف»، متجنّبين عن «البغىِ» و «الاعتساف»، فانّ الى الله الرّجعى[3]، و هو احقّ بان يخشى. و لقد سألنى بعض اجلّة الخُلّان[4] من الاحبّة الخلصان و هو الرّفيع رئيس الدّولة و شهابُ الملّة، و قدوةُ الحكماء و الاطبّاء و سيّدُ الاكابر و الفضلاء - بلغّه الله ما يتمنّاه و احسن منقلبه و مثواه-:

اَن اُقرّر ما تقرّر عندى، مع قلّة البضاعة، و اودع ما ما قبض عليه يدى مع قصور الباع فى الصناعة: من معانى الكتاب المذكور و مقاصده، و ما يقتضى ايضاحهُ ممّا هو مبنى على مبانيه و قواعده، ما تعلّمه من المعلّمين المعاصرين و الاقدمين، او استفدته من الشرح الاوّل و غيره من الكُتُب المشهورة، او استنبطته بنظرى القاصر و فكرى الفاتر، و

---

۱ - اكتنه الشىء: «بَلَغ كُنهَهُ» و كنه الشىء: «جوهره و اصله و حقيقتهُ».

۲ - فحا بكلامه الى كذا: «اشار» و الفحوى من الكلام: «مذهبه و معناه» و الجمع فحاو.

۳ - «و اليه الرُّجعى» علق / ۸.

۴ - الخليل: «الصديق المختص» و الجمع: «اخلاء» و خلان - بالضم - و الخُلّصان جمع الخُلّص - بالكسر-: الخدن و يستوى فيه المفرد و الجمع يُقال: هو خلصانى و هم خلصانى.

أُشيرُ الی اجوبة بعض ما اعترض به الفاضلالشارح؛ ممّا ليس فی مسائل الكتاب بقادح، و اتلقّی ما يتوجّه منها عليها بالاعتراف، مُراعياً فی ذلک شريطة الانصاف، و اغمض عمّا لا يجدی بطائل و لا يرجع الی حاصل، غير ملتزم فی جميع ذلک حكايةَ الفاظِهِ كما اوردها، بل مقتصراً علی ذكر المقاصد الّتی قصدها، مخافة الاطناب المؤدیّ الی الاسهاب[1]. و فی نيّتی ان شاء الله، ان اوسمه بحلّ مشكلات «الاشارات»، بعد ان اتمّمه، و ارجو ان يغفر لی ربّی خطيئاتی و يعذّرنی من يعثر علی هفواتی و انّی للخطايا لمعترف، و بالقصور و العجز لمُعترف.

و من الله التوفيق و اليه انتهاء الطريق.

---

۱ - اسهب الكلام و فی الكلام، ای «اطال».

صدر الكتاب

قول الشيخ – رحمه الله :

«احمد الله على حسن توفيقِهِ و اسئل هداية طريقِهِ و الهام الحقّ بتحقيقه»

افادَ الفاضل الشّارح: انّ هذِهِ المعانى، يمكنُ ان يحمل على كلّ واحدة من مراتب النّفس الانسانيّة، بحسب قوّتيها؛ النّظريّة و العمليّة، بين حدّى «النّقصان» و «الكمال»، امّا النظريّة، فلانّ جودة الترقّى من العَقلِ الهيولانى الّذى من شأنه الاستعداد المحض، باستعمال الحواسّ، الى العقل بالملكه، الّذى من شأنه ادراكُ المعقولات الاولى، اعنى؛ البدهيّات، لا يكون الّا بحُسن توفيقه – تعالى – و جودة الانتقال، من العقل «بالملكة»، الى العقل «بالفعل» الّذى من شأنه ادراک المعقولات الثّانية، اعنى المُكتسبة لا يتأتّى الّا بهدايته تعالى، الى سواء الطريق دون مضلّاتها، هى غاية السّلوک، لا يمكن الّا بالهامِهِ الحقّ بتحقيقه.

فانّ جميع ما يتقدّمها من المقدّمات و غيرها، لا تفعل فى النّفس، الّا اعداداً ممّا لقبول ذلک الفيض من مُفيضه.

و امّا العمليّه، فلانّ تهذيب الظّاهر باستعمال الشّرايع الحقّه و النّواميس الالهيّة، انّما يكون بحسن توفيقه تعالى، و تزكيةِ الباطن من الملكات الرديّة، تكون بهدايته تعالى، و تحلية السرّ بالصّور القُدسيّة تكون بالهامه.

و اقول: الطّالب السّالک، يرى فى بدو سلوكه[1] أنّ مطالبه، انّما تتحصّل بسعيِهِ و بكدّه

---

١ – قوله: «الطّالب السالک يرى فى بدو سلوكه»، الطّالب السّالک لتحصيل المعارف الالهيّة و العلوم الحقيقية، لسلوكه و حركته الفكريّة ثلاثة احوال؛ «بداية» و «وسط» و «نهاية» و فى مبدأ

و بتوفيق الله – تعالى – ايّاه في ذلک، و هو جعل الأسباب متوافقةً فی التّسبيب، ثمّ انّه اذا أمعن فی السّلوک، علم أنّه لا يقدر علی السّلوک الاّ بهدايتهِ تعالی الی الطّريق السّویّ، و

سلوکهِ يری انّ مطالبهُ العلميّة انّما يحصل منه، لکن حصولها منه يتوقّف علی التّوفيق،و هو جعل الاسباب المُعدّه لحصول العرفان مجتمعة متوافقة فی التّسبيب، ثمّ اذا غاض لجّة السّلوک و رأی تعدّد الطّريق الی مطالبه و اختلافها فی التّأدية و عدمها، و الصّواب و الخطاء، مع قصور قوّته عن التّمييز بينها و الاهتداء الی سواء الطّريق يعتقدُ انّه عاجز عن السّلوک الّا بهداية اللّه تعالی، و اذا وصل الی المنتهی يظهر له انّه ليس له اثر فی تحصيل المعرفة سوی کونه قابلاً لما يفيض عليه، فله فی کُلّ حالة من الحالات اعتقادان: امّا فی الاولی فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالکلية، و اعتقاد شرطيّة التّوفيق، و الاوّل خطا، و الحمد علی التوفيق الّذی اعتقده بالاعتقاد، الصّحيح و أمّا فی الثّانية و أن لله تعالی تاثيراً بحسب الهداية، و هو اعتقاد صحيح و فی الثّالثة اعتقاد أنّه قابل و انّ الفاعل فی ذلک ليس الا الله تعالی و هما اعتقادان صحيحان، فلمّا القينا الاعتقادات الباطلة فی هذه الاحوال، لم يکن السّبب لنجح مرام الطّالب الّا التّوفيق فی المطالب فی صدور کتاب، تنبيهاً علی أنّ الطّالب الخايض فيه، يجب أن يحمد الله تعالی علی توفيقه للشّروع فيه و يسأل الهداية و الالهام حتی يحصل الفوز بميامنه.

– فان قلت: حکمه بان عند المنتهی يظهر له أنّه ليس الّا قابلاً ينافی حکمه بأنّه يری فی کل حالة من الثّلاثة أنّ لله تعالی فی کُلّ ذلک تاثيراً و لنفسه تاثيراً اذاً لتاثر لا يطلق علی القبول.

– فنقول: المرادُ من التّأثر هيهنا، أن يکون له دخل فی تحصيل المعارف و هو يختلف قلّةً و کثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذکره أن من حاول تحصيل المعارف و هو يختلف قلةً و کثرةً بحسب اختلاف الحالات، و تلخيص ما ذکره،أن من حاول تحصيل علم ما فما لم يکن موفقاً من عند الباری للخوض فيه، لم يتوجّه الی تحصيله ثمّ اذا شرع فی اکتسابه احتاج الی هدايتهِ الی الصّراط المستقيم المؤدّی اليه و اذا سلکه افتقر الی الهامة الحقّ، اذ لا دخل له فی تحصيل العلوم الّا الاعداد لذلک فهی الاسباب الموصلة الی المطلوب علی ما هو حاصل، و يسأل ما ليس بحاصل و ما هو. و الشيخ لما وفق لوضع مثل هذا الکتاب، المشتمل علی مطالب شريفة عالية، حمد الله علی حسن توفيقه لذلک، و لاختلاف طُرقِ تلک المطالب، سأله هداية الطّريق اليها و لانّ افاضتها ليست الا من الله الکريم، سأله الهام الحق فيها، و ما ذلک منه الّا لتعليم المتعلّم المستيقظ. م

اذا قارب المُنتهى ظَهَرَ لهُ أنّه ليس فيما يحاول من الكمالات الّا قابلاً لما يُفيض عليه من الفاعل الأوّل - جلّ ذكرُهُ - فظهر أنّه يرى فى كلّ حال من الاحوال الثلثة، أنّ لله تعالى فى ذلک تاثيراً، و لنفسه تأثيراً، الاّ أنّ ما ينسبهُ الى نفسه من التّأثير فى الحالة الاولى أكثر ممّا ينسبُهُ الى الله تعالى، و فى الحالةِ الثّانية قريب منه، و فى الحالة الثّالثة أقلّ منه، و انّما يختلف آرائه بحسب استكمالِهِ قليلاً قليلا، فالشيخ عبّر بـ«التّوفيق» و «الهداية» و «الالهام» عن غاية ما يتمنّاه الطّالب من الله تعالى فى الأحوال الثلاثة؛ ممّا يراه سبباً لانجاحِ مرامه، ثمّ نَبّهَ المُتعلّم بما افتتح بِهِ كتابه على أنّه ينبغى له اذا دخل فى زمرة الطّالبين أن يحمدَ الله تعالى على ما تَيسّرَ لهُ من التّوفيق للخوض فى الطّلب و السّلوک، و يسأله ما يرجوه من الهداية و الالهام ليتمّ له بهما الوصول الى المنتهى فائزاً بمطالبه.

قوله : «و ان يصلّى على المصطفين من عباده لرسالته خصوصاً على محمّد و آله. ايّها الحريص على تحقّق الحق، انّى مهد اليک فى هذه الإشارات و التنبيهات اصولاً و جملاً من الحكمة، ان أخذت الفطانة بيدک سهل عليک تفريعها و تفصيلها».

اقول: الفروعُ لاصولها، كالجزئيّات لكليّاتها[۱]، مثالُهُ «زيد» و «عمرو» للانسان. و

۱ - قوله: «الفروع لاصلها كالجزئيّات لكليّاتها»: الاصلُ مقدّمة كليّة تصلح أن تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من الوقة الى الفعل. مثلاً اذا حصلَ عندنا «أن كل انسان ناطق»، و حصل «أنّ زيداً انسان»، فقد حصل عندنا «أنّ زيداً ناطق» و هو الفرع، و الاصلُ تلک المقدّمة الكليّة و ليس بجزئىّ لها بل نسبته اليها الى الكلىّ فى تعرّف أحكامه منه، فمثال «زيد» و « عمرو» للانسان انّما هو مثال الجزئيّات و الكُلىّ، لا الفرع و الاصل، و انّ اردنا ان يكون مثالاً لها قدرنا شيئاً و هو عند الحكم على زيد و عمر و فرع، و الجملة هى مجموع الاجزاء من حيثُ هو مجموع، و التّفصيل هو تبيين أجزاء الجُملة و تمييز بعضها عن بعض، و قد يُطلق على الجُزء المفصّل «الممتاز» و هو المُراد من قوله: «و التفصيل لجملته كالاجزاء لكُلّها». و انّما قال كالاجزاء لانّ التفصيل انّما هو باعتبار تمييز الاجزاء بالعوارض و اللواحق، و الاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون أجزاء، بل كالاجزاء، فالتّفاصيل مذكورة فى الجُملة و ان لم يذكر معها، بخلاف الفروع فانّها لا يكون مذكورة فى «الاصول»، بل يحتاج فى اخراجها من القوّة الى

التّفصيل لجملته كالأجزاء لكلّها، مثاله «زُحَل» و «المُشترى» للمتحيّرة و الفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل، بخلاف التّفصيل الموجود فى الجملة بالفعل و ان لم يكن مذكوراً معها بالفعل، و اخراج الفروع الى تصرّف زائد فى الأصل و هو المسمّى بالتّفريع، فلذلك قال: «سهل عليك تفريعها» و لم يقُل: ظهر أو بان لك فروعها.

قوله : «و بمدىء من علم المنطق و منتقل عنه الى علم الطّبيعة و ما قبله».

اقول: الابتداء بالمنطق واجب، لكونه آلة فى تعلّم سائرِ العلوم، و أمّا الطّبيعة، فهى المبدأ الأوّل[1] لحركةِ ما هى فيه، أعنى الجسم الطبيعى، و لسكونه بالذّات و العلم المنسوب

الفعل و هو التّفريع، الى تصرّف زايد و هو تحصيل الصُّغرى السّهلة الحصول و ضَمُّها مع الاصل على منهاج ضرب منتج، و اما التفصيل، فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير، و انّما تكفى فيه حركة يسيرة، لوجودها فى الجملة بالفعل، فلهذا أتى بما يشمل التّفريع و التّفصيل، و هو السّهولة، دون الظّهور المُختص بالتفصيل، لانّه انكشاف امور موجودة بالفعل خفى عن العقل، م.

١ - قوله: «و أمّا الطّبيعة فهى المبدأ الاول»: المُراد بالمبدأ «العلّةُ الفاعليّة» و هى ليست بانفرادها علّةً للحركة و السكون، بل مع انضياف شرطين هما؛ عدم الحالة الملايمة و وجودها، و التّقييدُ بالاوّل احتراز عن النّفوس الارضية، فانّها مباد لحركات ما هى فيه كالانماء مثلاً، الّا أنها ليست مبادى أوليّة بل هى باستخدام الطّبايع و الكيفيّات. و قوله: «ما هى فيه» احتراز عن المبادى القسرية. و قوله: «بالذات»، يحتمل أن يكون بالقياس الى المبدأ و يكون معناه: الطبيعة لا من جهة أنه مبدأ للحركة مطلقاً بل من جهة أنّه تحرّك الجسم المتحرّك بالذّات لا بالغير.

- فلئن قلت: قوله «لحركة ما هى فيه» معناهُ: لحركة ما الّطبيعة فيه، و حينئذ يلزمُ تعريف الشىء بنفسه.

- فنقول: يمكن أن يرجع الضّمير الى المبدأ باعتبار أنّه العلّةُ الفاعليّة فلا اختلاف فى التّعريف، و تمام الكلام فيه سيجىء فى النّمط الثانى. و العلمُ المنسوب الى الطّبيعة، اى علم الطّبيعة فى قول الشّيخ و ننقل عنه الى علم الطّبيعة: هو العلم الطّبيعى، لا العلم بالطّبيعة وحدها، فانّه مسئلة من العلم المنسوب الى «ما قبل الطّبيعة» أعنى: العلمُ الالهىّ، لانّ الطبيعة جزء من الجسم الطّبيعى، و هو موضوع العلم الطّبيعى، و الموضوع و اجزائه لا يثبت فى العلم، و الّا لدار، بل فى العلم الاعلى و انّما نسب العلم الى الطبيعة، لانّه باحث عن أحوال الاجسام من جهة أنّها واقعه فى التّغيير

اليها هو العلم المسمّى بـ«الطبيعيّات»، لا العلم بالطّبيعة نفسها. فانّه أحد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها، و مبادى الطبيعة من المُجرّدات انّما يكون قبلُها فى نفسِ الأمر قبليّة

بالحركة و السّكون، و هذهِ الجهةُ هى جهة الطّبيعة. ثمّ هيهنا شيئان: «العلم» و «المعلوم»، فالمعلوماتُ الالهيّة مقدّمة على المعلومات الطّبيعية باعتبارٍ، و متأخرة باعتبارٍ، أمّا تقدّمها فبوجهين، أحدهما بالذّات و العليّة، و ثانيهما بالشّرف، لانّ المعلومات الالهيّة مبادى الطّبيعية من المجرّدات، و هى اقدم بالوجهين من الطّبيعيات، و انّما أجرى الامور العامّة مجرى المجرّدات حتّى صار مبحُوثاً عنها فى العلم الالهىّ لامتناع كونُها وضيعة، لانّ الوضعى يمتنع ان يكون كلياً، و لانّها لا يحتاجُ الى المادّة كالمُجرّدات.

- فان قلت: ذكر الذات مُستدرک، لانّه ان اريد به تقدّم العليّة لزم التّكرار و ان أريد به المطلق، فحصوله انّما يكون فى أحد أخصية و لا يجوز أن يكون هو المقابل لتقدّم العليّة فتعيّن أن يكون ايّاه، فذكره مغن عنه.

- فنقول: ارادة المفهوم العام، لا يوجبُ ارادة احد الخواص، فلا استدراک. و أمّا تأخّرها بالوضع لانّ المحسوسات أقربُ الينا فالعلم بمبادى الطّبيعة و ما يجرى مجريها من الامور العامّة و هو العلم الالهى قد يسمّى «علمُ ما قبل الطّبيعة» لاوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها لثانيهما. هذا كُلّهُ باعتبار المعلومات، و امّا العلمُ الالهى نفسه، فله تقدّم على العلم الطّبيعى و غيره من العلوم، لاشتمالِهِ على مباديها و العلم بالمبادى متقدّم على العلم بما له المبادى طبعاً. فقد بان أنّ للمعلوم على المعلوم تقدماً، و للعلمِ على العلم ايضاً تقدماً، فلينظر أنّ التّقدّم الذّى اعتبره الشّيخ فى قوله: «و ما قبله» اى: تقدم منهما. فنقول: المُرادُ التّقدّم العلمى، لانّ الضّمير فى ما قبله، لا يرجعُ الى الطّبيعة و الّا لقال ما قبلها، بل الى علم الطّبيعة، و حينئذٍ لا يخلُو امّا أن يكون ما قبله كنايةً عن المعلومات، أو عن العلم، لا جايز ان يكون كنايةً عن المعلومات، و الّا لكان العلم الالهىّ، علم ما قبل الطّبيعة، لكنّه لا يسمّى بهذا، بل «علم ما قبل علم الطّبيعة». و ايضاً التقدّم المعتبر امّا: بين العلمين، أو بين المعلومين و أمّا بين «المعلوم» و «العلم»، فلا يكاد يعتبر، لعدم المناسبة، فتعيّن أن يكون ما قبله كنايةً عن العلم، فالتّقدّم المعتبر انّما هو التّقدّم الذّى بين العلمين، و لو عنى به التّقدم بين المعلومين، لقال و ما قبلها، و من هنا يعلم أنّ قبله عطف على علم الطّبيعة لا على الطّبيعة، و الّا لكان المُضاف و هو العلم داخلاً عليه ايضاً فيكون ما كنايةً عن المعلومات، و ليس كذلک، فلو قال و ما قيلها، لكانَ عطفاً على الطّبيعة، م.

بالذّات و العليّة و الشّرف، و يكون بعدها بالنّسبة الينا بعديّة بالوضع، فانّا نُدرك المحسوسات بحواسّنا أوّلاً، ثمّ المعقولات بعقولنا ثانياً، و لذلك قدمّ المعلّم الأوّل الطّبيعيّات على العلم بمباديها، فالعلمُ بمبادى الطّبيعة و بما يجرى مجريها من الامور العامّة قد يسمّى «علم ما قبل الطبيعة»، لأوّل الاعتبارين، و علم ما بعدها، لثانيهما و هو الفلسفة الأولى.

و له تقدّم آخر باعتبار آخر على علم الطّبيعة و غيره من العلوم و ذلك لكونه مشتملاً على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها، و العلمُ بـ«المبادى» أقدم من العلم بـ«ما له المبادى»، و انّما عنى الشيخ بقوله: «و ما قبلهُ» هذا التقدّم لا الّذى لأنّ الضّمير فيه عائدٌ الى «العلم» لا الى «الطّبيعة». و «الفلسفة الاولى» لا تسمّى «علم ما قبل الطبيعة» و لو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأوّل لقال: «و ما قبلها».

و ما ذكرُه الفاضل الشارح: «من كون الالهى متأخّرا عن الطّبيعى فى التّعليم بحسب الاغلب الاّ أنّ الشّيخ لمّا أثبت الأوّل و صفاته بما لا يبتنى على الطبيعيّات فصار الالهىّ متقدّماً فى كتابه هذا بالوجهين فلأجل ذلك سمّاه بما قبل الطبيعة»، كلام غير محصّل، لما مرّ. و لانّ الشّيخ انّما أثبت الأوّل و صفاتُهُ فى هذا الكتاب بما أثبتها هو و غيره من الحكماء الالهيّين فى سائر الكتب و انّما خالف هيهنا فى ترتيبِ المسائل و خَلَط أحدُ العلمين بالآخر حسبما ما يقتضيه السّياقة الّتى اختارها.

[النّهج الاوّل]

[فى غرض المنطق]

قوله : «النّهج الاوّل، فى غرض المنطق».

اقول: قوله فى غرض المنطق، اى: فصل فى غرض المنطق، لا انّ النّهج فيه.

قوله: «المرادُ من المنطق أن يكون عند الانسان».

اقول: جمع فيه فائدتين: الاولى بيان ماهيّة المنطق[1]، و الثانية بيان لمية،أعنى منه، و لمّا استلزمت الثّانية الاولى من غير انعكاس، خصّها بالقصد، لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً، فالمنطقُ آلة قانونيّة، و الغرضُ منه، كونها عند الانسان.

---

١ – قوله: «جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهيّة المنطق»: الواقع فى بيان الماهيّة انّما يكون حدّاً لانّه المقول فيما هو بحسب الخصوصيّة المحضة و ذلک يناقض ما سيصرحُ به من أن قول الشّيخ: آلة قانونيّة رسم، فليس الغرض من المنطق حصول الآلة، بل الاصابة فى الفكر، لانّ الغَرَض من الشّىء ما لاجله ذلک الشّىء، و الحُصُول ليس ما لاجله المنطق، اللّهم الّا أن يكون المُرادُ الغرض الاولى من تعلّم علم المنطق، و كما أنّ الغرض الاوّل للنّجار من عمل السّرير، حصول السّرير، ثمّ اذا حصل و لما كانت الرّسوم بالعوارض و هى تختلف، لانّ منها ما يعرُضُ الشّىء بحسب ذاته، و منها ما يعرُضُه بالقياس الى غيره، لاجرم يختلف بحسب ذلک، فرسمُ الشّىء بحسب الذّات، كقولنا: «الانسان هو المتعجّب»، و بحسب فعله كقولنا: «النار هى المحرقة»، و بحسب فاعلِه كقولنا: «الاحراقُ افناء» كتعريفِ الشّىء بالنّسبة الى موضوعه كقولنا: «الفطوسة تقعير فى الانف»، و رسم المنطق بحسب قياسِه الى غيره هو انّه آلةٌ قانونيّة. فانّ كونَهُ آلةً، ليس له فى ذاتِه بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره، م.

قوله : «آلة قانونيّة مراعاتها عن أن يضلّ في فكره».

اقول: هذا رسمٌ للمنطق، و قد يختلف رسومُ الشيء باختلاف الاعتبارات، فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط و منها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره، كفعله أو فاعله أو غايته شيء آخر، مثلاً يرسم الكوز بأنّه وعاء صفريّ أو خزفيّ كذا و كذا و هو رسم بحسب ذاته، و بأنّه آلة يُشربُ بها الماء و هو رسم بالقياس الى غايته، و كذا في سائر الاعتبارات، و المنطق علم في نفسه و آلة بالقياس الى غيره من العلوم، و لذلک عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي، فله بحسب كلّ واحد من الاعتبارين رسم، لكن أخصّهما تعلّقاً ببيان الغرض هو الّذي باعتبار قياسِهِ الى غيره، فرسمُهُ هيهنا بذلک الاعتبار. و التّنازع فيه؛ هل هو علم، أم لا ليس ممّا يقع بين المحصّلين لأنّه بالاتّفاق صناعةٌ متعلّقة بالنّظر في المعقولات الثّانية على وجهٍ يقتضي تحصيل شيء مطلقاً ممّا هو حاصل عند الناظر، و يعينُ على ذلک، و المعقولات الثّانية هي العوارض الّتي تلحق المعقولات الاولى الّتي هي حقائق الموجودات و أحكامها المعقولة، فهو علم بمعلوم خاصّ و لا محالة يكون علماً ما و ان لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الاولى الّذي يتعلّق بأعيان الموجودات، اذ هو أيضاً علم آخر خاصّ مباين للأوّل.

و القول: «بانّه آلةٌ للعلوم فلا يكون علماً من حملتها» ليس بشيء، لأنّه ليس بآلةٍ لجميعها حتّى الأوليّات، بل بعضها و كثير من العلوم آلةٌ لغيرها؛ كالنّحو للُّغة، و الهندسة، للهيئة.

و الاشكال الّذي يُورد في هذا الموضع و هو أن يقال: «لو كان كلّ علم متحاجاً الى المنطق لكان المنطق محتاجاً الى نفسه أو الى منطق آخر»، ينحلّ به. و ذلک لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق، لا جميعها، و المنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبّه عليها و أوليّات تتذكّر و تعدّ لغيرها، و نظرّيات ليس من شأنها أن يغلط، كالهندسيّات الّتي يُبرهن عليها، فجميعُها غير محتاج الى المنطق، فانّ احتيج في شيء منه على سبيل النّدرة الى قوانين منطقيّة، فلا يكون ذلک الاحتياج الاّ الى الصّنف الاوّل فلا يدور الاحتياج اليه.

و امّا قوله : «آلة قانونيّة»: فالالة ما يؤثّر الفاعل في منفعلِهِ القريب منه بتوسّطه و «القانون»، معرّبٌ روميّ‌الأصل، و هو: «كلّ صورة كلّية، يتعرّف منها أحكام جزئيّاتها

المطابقة لها»، و الآلة القانونیّة، عرضٌ عامٌّ للمنطق، وضع موضع الجنس، و باقی الرّسم خاصّة له، و کلاهما عارضان للمنطق بالقیاس الی غیره.

و انّما قال: «تُعصَم مراعاتها»، لأنّ المنطقیّ قد یضلّ اذا لم یراع المنطق.

و امّا قوله: «عن ان یضلّ فی فکره»: فالضّلال هیهنا، هو فقدان ما یوصل الی المطلوب و ذلک یکون امّا بأخذ سبب لما لا سبب له، أو بفقد السّبب او بأخذِ غیر السّبب مکانه، فیما له سبب.

قوله: «و أعنی بالفکر هیهنا» ای فی رسم هذا العلم، و ذلک لأنّ الفکر قد یُطلق علی حَرکة النّفس[1] بالقوّة الّتی آلتُها مقدّم الأوسط من الدّماغ المُسمّی بـ«الدودة» أی: حرکةٌ

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ الفکرَ یُطلق علی حرکة النفس»: النّفس الانسانیّة، تحتاجُ فی ادراکِ الامور الی الاستعانة بالآلات الجُزئیّة فاذا استعانت بالقوّة التی آلتها مقدّم بطن الاوسط من الدّماغ و تحرّکت فی المعقولات، سُمیّت حرکتها فیها «فکراً»، سواء کانت من المطالب الی المبادی، أو من المبادی الی المطالب أو غیر هادٍ، و ان استعملت تلک القوّة لادراک الامور المحسوسة سمیّت الحرکة «تخیّلاً»، و المعنی الثّانی، ای مجموع الحرکتین هو «الفکر الصّناعی»، فانّه اذا أُرید کسب ما وضع المطلوب اولّاً و تحرّک الذهن فی المعلومات متردّداً من صورة الی صورة وجدان الذاتیّات و الخواصّ ان کان المطلوب تصوّراًما، و الی وجدان الحدّ الاوسط ان کان تصدیقاً، ثمّ یتحرّک فی الذّاتیّات و الخواصّ و الحدود و ترتیبها ترتیباً خاصاً الی حصول المطلوب، فما منه الحرکة الاولی، المطلوب، و ما هی فیه صور المعلومات المخزونة فی خزانة العقل و ما الیه الذّاتیّات، الخواص و الحدُّ الاوسط، و منها ابتداء الحرکة الثانیة، و ما هی فیه المقوّمات و الاعراض و الحدود، و ما الیه المطلوب فبالحرکة الاولی یحصل مادة الفکر، و بالثّانیة الصّورة و لابُدّ منهما فی الفکر الصناعی، امّا الحرکة الاولی، فلانّ المطلوب لیس یحصل من أی مبدأٍ اتفق، بل لا یحصل الّا من مبادی مناسبة له، و لا الحرکة الثّانیة فلانّ المبادی، لا ینساق الی المطلوب کیف ما اتّفقت، بل اذا وقعت علی ترتیبٍ و هیئةٍ مخصوصة، و لا شکّ أنّ تحصیل الموادّ المناسبة و ترتیبها علی وجهٍ یؤدی الی المطالب، لا یتمّان الا بالمنطق، و الفکر بهذا المعنی، یحتاج فیه و فی جزئیه الیه، و امّا المعنی الثّالث و هو الحرکة من المطالب الی المبادی، فیُستعمل بازائه «الحدس»، لانّه الانتقال من المبادی الی المطالب فی مقابلة الانتقال من المطالب الی المبادی، الّا أن انتقال الاوّل، لیس بحرکةٍ، بل هو دفعیّ لانّه سیصرح فی

كانت، اذا كانت تلك الحركة فى المعقولات، و أمّا اذا كانت فى المحسوسات، فقد تسمّى «تخيّلا»، و قد يُطلق على معنى أخصّ من الأوّل، و هو حركةٌ من جملة الحركات المذكورة، تتوجّه النّفسُ بها من المطالب، متردّدةً فى المعانى الحاضرة عندها، طالبةً مبادى تلك المطالب المؤديّة اليها، الى أن تجدها، ثمّ ترجعُ منها نحو المطالب.

و قد يُطلق على معنى ثالث، هو جزء من الثّانى، و هو الحركة الاولى و حدُّها من غير أن يجعل الرّجوع الى المطالب جزءً منه و ان كان الغرض منها هو الرّجوع الى المطالب. و الأوّل: هو الفكر الّذى يعّد فى خواصّ نوعِ الانسان، و الثانى: هو الفكرُ الّذى يحتاجُ فيه و فى جزئيّة جميعاً الى علم المنطق، و الثالث: هو الفكر الذى يستعمل بازاء الحدس، على ما سيأتى ذكره فى النّمط الثالث. فخصّص الشيخ لفظة «الفكر» هيهنا بالمعنى الثانى، من المعانى المذكورة.

قوله : «ما يكون عند اجماع الانسان».

يعنى: به الحركةُ الاولى المبتدئةِ بها من المطالب الى المبادى، و الثّانية المنتقل بها من المبادى الى المطالب جميعاً. و الاجماعُ هو: «الازماع» و هو تصميم العزم.

النّمط الثالث: «انّه ليس فى الحدس، شىء من الحركَتين»، و الانتقال الثّانى، هو الحركة. فكأنّه ما اعتبر منها الّا مطلق الانتقال، اعمٌّ من أن يكون تدريجيّاً او دفعياً، و الّا فالواجب ان يكون الحدس بازاء الفكر بالمعنى الثّانى حيث لم يوجد فيه الحركتان، بل بازاء الفكر بایّ معنى كان، حيث لم يكن حركة اصلاً، و المرادُ بقوله: «ما يكون عند اجماع الانسان»: مجمُوع الحركتين، لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال، لانّ القُدرة على الانتقال و الانتقال، من المبادى العلّة التامّة يجب حصول المعلول فيكون الّذى عند الاجماع و هو الدّاعية الجازمة تمّت علّة الانتقال و عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجماع هو الحركة الثانية. و انّما اتى بـ«الاجماع» لتعرّف انّها حركة اراديّة. فالحاصل: أنّه اورد فى تعريف «الفكر» الحركةُ الثّانية و اراد بها مجموع الحركتين و انّما عبَّرَ عنهُ بالحركةِ الثّانية لانّها اشهر و لاستلزامها فى الاغلب، الحركة الاولى، فوجودها يستلزم مجموع الحركتين، فعبَّرَ عن الكُلّ باشهر جزئيّة او عن اللازم بالملزوم، م.

قوله : «ینتقل عن امور حاضرة فی ذهنه».

یعنی: به الحرکةُ الثّانیة الّتی، هی الرّجوع من «المبادی» الی «المطالب»، و هذه الحرکةُ وحدها من غیر أن یسبقها الاولی قلّما یتفّق، لأنّها تکونُ حرکة نحو غایة غیر متصورّة و قد نصّ علی ذلک المعلّم الاوّل فی باب اکتساب المقدّمات من کتاب القیاس. و الحاصل: أنّه عرّف الحرکتین جمیعاً بالثّانیة منهما الّتی هی أشهر. و الفاضل الشارح، قد تحیّر فی تفسیر معنی «الفکر» أوّلا، و فی تقییده بقوله «هیهنا» ثانیاً، و فی الفرق بین ما یکون عند الانتقال ثالثاً، و حملُهُ مرّةً علی أمر غیر الانتقال، و مرّةً علی الانتقال، ثمّ جعلُ الحرکة الاولی ارادّیةً و سمّاها «فکراً یحتاج فیه الی المنطق»، و الثّانیة «طبیعیّةً» و سمّاها «حدساً لا یحتاجُ معه الیه»، و کُلّ ذلک خبط، یظهر بأدنی تامّل، مع ضبط ما قرّرناه.

و انّما قال عن امورٍ حاضرةٍ و لم یقُل عن علومٍ و ادراکات، لأنّ الظّنون و نحوها قد تکون مبادی أیضاً، و انّما قال: «عن امورٍ» و لم یقل «عن أمرٍ واحد»، لأنّ المبادی الّتی ینتقل عنها الی المطالب انتقالاً صناعیّاً انّما تکون فوق واحدةٍ، و هی أجزاءُ الأقوال الشّارحة و مقدّمات الحُجج، علی ما سنبین.

قوله : «متصورّة أو مصدّق بها».

فالمتصوّرّ هو الحاضر مجرّداً عن الحکم، و المصدّق بها هو الحاضر مقارناً له، و یقتسمان جمیع ما یحضر الذهن.

قوله : «تصدیقاً علمیّاً أو ظنّیاً أو وضعیّاً و تسلیماً».

اقول: الشکُّ المحض الّذی لا رجحان معه لأحد طرفی النّقیض علی الآخر یستلزم عدم الحکم، فلا یُقارن ما یوجد حکم فیه، أعنی التّصدیق، بل یُقارن ما یقابله، و ذلک هو الجهل البسیط، و الحُکم بالطّرف الرّاجح: امّا أن یقارنهُ الحکم بامتناع المرجوح أو لا یقارنه بل یقارن تجویزه، و الأوّل: هو الجازم و الثانی: هو المظنون الصّرف.

و الجازمُ، امّا أن یعتبر مطابقتة للخارج أو لا یعتبر، فان اعتبر فامّا أن یکون مطابقاً أو لا یکون و الأوّلُ امّا أن یمکن للحاکم أن یحکم بخلافه أو لایمکن؛ فان لم یمکن فهو «الیقین»، و یستجمع ثلاثة أشیاء؛ «الجزم» و «المطابقة» و «الثبات»، و ان أمکن فهو

الجازمُ المطابق غير الثّابت. و الجازمُ غير المطابق، هو «الجهل المركّب»، و قد يُطلق الظنّ بازاء اليقين عليهما و على المظنونِ الصّرف، لخلوّها امّا أن يقارن تسليماً أو انكاراً.

و الاوّلُ: ينقسم الى مسلّم عامّ او مطلق، يسلّمه الجمهور او محدود يسلّم طايفة، و الى خاص يسلّم شخص، امّا معلّم أو متعلّم أو متنازعٌ، و الثّاني: يسمىّ «وضعا» فمنه ما يصادرُ به العلوم و يبتنى عليه المسائل، و منه ما يضعَهُ القايس الخلفيّ و ان كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه، و منه ما يلتزمه المُجيب الجدليّ و يذّب عنه و منه ما يقول به القائل باللّسان دون أن يعتقده، كقول من يقول: «لا وجود للحركة» – مثلاً – فانّ جميع ذلک يسمّى «أوضاعاً» و ان كانت الاعتبارات مختلفة.

و قد يكون حكم واحد تسليميّا باعتبارٍ، و وضعيّا باعتبارٍ آخر، مثلُ ما يلتزمه المُجيب بالقياس اليه و الى السّائل، و قد يتعرّى؟؟ التّسليم عن الوضع فى مثلِ ما لا ينازعُ فيه من المسلّمات، أو الوضع عن التّسليم فى مثل ما يوضع فى بعض الأقيسة الخُلفية، و ربّما يطلق الوضع باعتبار أعمّ من ذلک، فيُقال لكلّ رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض. و بهذا الاعتبار يكون أعمّ من التّسليم و غيره.

و ما ذهب اليه الفاضلالشارح فى تفسيرهما و هو: «أنّ الوضع ما يسلّمه الجمهور و التّسليم ما يسلّمه شخص واحد» ليسَ بمتعارفٍ عند أرباب الصّناعة. فأقسام التّصديقات بالاعتبار المذكور، هى؛ «علميٌّ» و «ظنّيٌّ» و «وضعيٌّ» و «تسليميٌّ» لا غير. و مبدءُ البرهان «علميٌّ»، و مبادى الجدل و الخطابة و السفسطة، هى الأقسام الباقية.

و امّا الشعر، فلا يدخل مباديهِ تحت التّصديق الّا بالمجاز و لذلک لم يتعرّض الشيخ لها. و انّما أتى الشيخ بحرف العناد فى قوله: «علمياً أو ظنيّاً أو وضعياً»، لتباين العلم و الظنّ بالذات، و مُباينهما للوضع و التّسليم بالاعتبار، و لم يأت بحرف العناد فى قوله: «او وضعيّاً و نسليماً»، لتشاركهما فى بعض الموارد.

و قول الفاضلُ الشّارح: «انّما قدّم الظنّ على الوضع و التسليم لتقدّم الخطابة على الجدل فى النّفع»، قادح فى قسمتهِ الظنّ بالأقسام الثّلاثة الشّاملة لما عدى اليقين من مبادى الصّناعات الثلث، الّا أن يحملهُ على الظنّ الصّرف.

و انّما قسم الشيخ «التّصديق» بأقسامه و لم يقسّم «التّصوّر»، لأنّ انقسام التّصديق اليها انقسام طبيعيٌّ ليس بالقياس الى شيءٍ، و لذلک يقتضى تباين الأقيسة المؤلّفة منها بحسب

الصّناعات المذكورة. و أمّا التصوّر، فانّه لا ينقسم الى أقسام كذلک بل ينقسم - مثلاً - الى؛ «الذاتیّ» و «العرضیّ» و «الجنس» و «الفصل» و غيرها، انقساماً عرضيّاً و بالقياس الى شىء، فانّ الذاتى لشىء قد يكون عرضيّا لغيره، بخلاف المادّة الخطابيّة الّتى لا تصيرُ برهانيّة البتّة.

و تعليل الفاضل الشّارح ذلک: «بأنّ التّصوّر لا يقبل القوّة و الضّعف و التّصديق يقبلهما» فاسد، لأنّ التّصوّر لو لم يقبلهما لكان المتصوّر بالحدّ الحقيقى كالمتصوّر بالرّسوم أو الأمثلة، و انّما نشاء غلطه هذا، من رأيه الّذى ذهب اليه فى التّصوّرات أنّه لا يكتسب [1].

قوله : «الى امور غير حاضرة فيه».

اقول: يعنى أنّ المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطّلب فانّ الحاصل لا يتحصّل.

- فان قيل: انّكم فسّرتُم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادى و العود اليها، فكيف يتحرّک عمّا لا يحضر عند المتحرّک؟، و بم يعرف أنّها هى المطالب ان لم تكن معلومة أصلا؟

- أُجيب، بأنّ المطلوب يكون حاضراً من جهةٍ، غير حاضر من جهةٍ أُخرى، فالجهتان مُتغايرتان، فمن الجهة لم يحضر يطلب، و من الجهة الّتى حضر يتحرّک عنه أوّلاً و يُعرَفُ أنّه المطلوب آخراً، و السّبب فى ذلک، اختلاف مراتب الادارک؛ بالضّعف، و القوّة، و النّقصان، و الكمال. فالمطلوبُ تصوّره معلوم بادراک ناقص مطلوب استكماله، و المطلوبُ تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها.

قوله : «و هذا الانتقال لا يخلُو من ترتيب فيما يتصرّف فيه، و هيئة».

اقول: يُريدُ بالانتقال الحركة من المبادى الى المطالب، و قد ذكرنا أنّ المبادى لكلّ مطلوب انّما تكون فوق واحدة، و لا يحصل من الأشياء الكثيرة شىءٌ واحدٌ الّا بعد صيرورتها علّةً واحدةً لذلک الشّىء، لأنّ المعلول الواحد له علّةٌ واحدة. و التّأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه «الواحد» بوجه، فالمبادى يتأدّى الى

---

١ - وجدت العبارة فى بعض النّسخ هكذا: «و انّما نشاء من غلطه هذا رأيه الذى...» الخ.

المطالب بالتّأليف، و التّأليف المراد به فى هذا الموضع، لا يخلُو من أن يكون لبعض أجزائِهِ عند البعض وضعٌ مّا، و ذلک هو التّرتيب، و من أن يُعرض لجميع الأجزاء، صورةً أو حالةً بسببها يقال لها «واحد»، و هى الهيئة، و هى متأخّرةٌ بالذّات عن التّرتيب، كما هو متأخّر عن التأليف، فاذا لا يخلو هذا الانتقال من ترتيبٍ و هيئةٍ للمبادىء الّتى يُنتَقل منها الى المطالب، و كذلک قد يكون للمبادى، بالنسبة الى المطالب ايضاً ترتيب و هيئة على القياس المذكور.

قوله : «و ذلک التّرتيب و الهيئة قد يقع على وجه صواب، و قد يقع لا على وجه صواب».

اقول: صواب التّرتيب فى القول الشّارح - مثلاً - أن يوضع الجنس أوّلاً ثمّ يقيّد بالفصل، و صواب الهيئةِ أن يحصل الأجزاء صورةٍ وحدانيّةً يطابق بها صورة المطلوب، و صواب التّرتيب فى مقدّمات القياس أن يكون الحدود فى الوضع و الحمل على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون الرّبط بينها فى الكيفِ و الكمّ و الجهة على ما ينبغى، و صواب الترتيب فى القياس أن يكون أوضاع المقدّمات فيه على ما ينبغى، و صواب الهيئة أن يكون من ضربٍ منتج، و الفسادُ فى البابين أن يكون بخلاف ذلک، و قد اسند الاصابة و عدمها الى الصّور وحداها، دون الموادّ، لأنّ الموادّ الاولى لجميع المطالب هى التّصوّرات، و التّصوّرات الساذجة لا يُنسبُ الى الصّواب و الخطاء ما لم يقارن حكماً، و استعمال الموادّ الّتى لا تناسبُ المطلوب لا ينفکّ عن سوء ترتيبٍ و هيئةٍ ألبتة، امّا بقياس بعض الأجزاء الى بعض، و امّا بقياسها الى المطلوب، أمّا الموادّ القريبة للأقيسة الّتى هى المقدّمات، فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة و الترتيب اللّاحقين بها، و ذلک لما فيها من التّرتيب و الهيئة بالنّسبة الى الأفراد الاول.

قوله : «و كثيراً مّا يكون الوجه الّذى ليس بصواب شبيهاً بالصّواب، او موهماً أنّه شبيه به».

امّا باعتبار الصّور وحداها، فالصّواب هو القياس و الشبية به هو الاستقراء، لأنّه انتقال من جزئيّات الى كلّيها، كما أنّ «القياس» انتقال من كلّى جزئيّاته، و الموهمُ أنّه شبيه به هو

«التّمثیل»، فانّ ایراد الجزئی الواحد فی التّمثیل لاثبات الحکم المشترک یوهم مشارکة سائر الجُزئیّات له فی ذلک، حتّی یظنّ أنّه «استقراء». و أمّا باعتبار المواد وحدها، أعنی القریبة، فانّ الموادّ الاولی لا تُوصَفُ بالصّواب و غیر الصّواب کما مرّ، و الصّواب منها هو القضایا الواجب قبولها، و الشّبیه به من وجه، المسلّمات و المقبولات و المظنُونات، و من وجهٍ آخر، المشبّهات بالأوّلیّات، و الموهم أنّه شبیه به، المشبّهات بالمسلّمات. و أمّا باعتبارهما معاً، فالصّواب هو البرهان، و الشّبیه به الجدل و الخطابة من وجهٍ، و السفسطةُ من وجهٍ، و الموهم أنّه شبیه به، المشاغبة، فانّها تشبه الجدل، کما انّ السفسطةَ تُشبهُ البرهان، و الفاضل الشارح عدّ الجدل و الخطابة فی الصّواب، و جعل الشبیه به المغالطة، و الموهم انّه شبیه به المشاغبة، و یلزم علی ذلک أن یکون الجدل من جملة الشبیه، لأنّ المشاغبة یوهم أنّهما جدل.

قوله : «فالمنطق علم یتعلّم فیه ضروب الانتقالات[1] من امورٍ حاصلةٍ فی ذهن الانسان

---

۱ - قوله: «المنطق علم یتعلم فیه ضروب الانتقالات» و انّما کان هذا بحسبِ ذاتِهِ لانّه اخذ فیه العلم مضافاً الی معلوم، و العلم الآلی الّذی عبّرَ به الشّیخ فی مواضع آخر عبارة جامعة بین الاعتبارین و انّما رسمه هیهنا بالاعتبار الاوّل لانّه انسب ببیان الغرض و اذا تصوّرنا الماهیّات و الحقایق من حیث هی، فهی المعقولات الاولی و اذا اعتبرنا لها عوارض کالجنسیة و الذّاتیة للحیوان، او حکمنا علیهم باحکام کما أنّ هذا کُلیّ و ذلک ذاتی، فتلک العوارض و الاحکام هی المعقولات الثّانیة لانّها فی المرتبة الثّانیة من التّعقل، و تحقیقها انّ الماهیّات لها وجود انّ ذهنی و خارجی و یعرض لها بحسب کُلّ من الوجودین عوارض یختصُّ بذلک الوجود، فالمعقولات الثّانیة هی عوارض طبایع الاشیاء من حیث هی فی التّعقل، لا یحاذی بها امر من خارج، فالمراد بقوله: «هی العوارض و احکامها المعقولة»، العوارض و الاحکام الّتی لا وجود لها الّا فی العقل، و الّا فالعوارض الخارجیة ایضاً معقولة و لیست هی معقولات ثانیة، و المعقولات الاولی لا یتعلّقُ باعیان الموجودات بل هی هی، و الحاصل انّ من قال المنطق لیس بعلم، ان اراد انّه لیس علماً بحقایق الاشیاء التی هی المعقولات الاولی فهو کذلک، لکنّه لا ینافی کونه علماً، و ان اراد به انّه لیس بعلمٍ علی الاطلاق فهو لیس کذلک لانّه علم باحوال المعقولات الثّانیة من حیث یقتضی تحصیل مجهول او ینفع فی ذلک، و العلم الخاص علم ما، بالضّرورة و تقیید المنفعل بالقریب فی

الى امور مستحصلة».

اقول: هذا الى آخره، رسم المنطق بحسبِ ذاتِهِ لا بالقياس الى غيره، فالعلم جنسه، و الباقى من قبيل الخواصّ، و انّما أخرّ هذا الرّسم الى هذا الموضع لأنّ هذه الخاصّة أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيّدة و الرّديّة لم تكن بينّة، فلمّا بانت عرّفه بها. و قوله: «يتعلّم فيه[1] ضروب الانتقالات» و الاوّل يقتضى حمل الضّروب على الضروب الكليّة[2]

حدّ الآلة لاخراج العلّة المتوسّطة، و ايراد لفظة «كُل» فى تعريف «القانون» ليس على ما ينبغى اذا التّعريف انّما هو لمفهوم الشّىء، لا باعتبار افراده و اخذ السّبب بما لا سبب له انّما هو فى الواجب و فقدان السّبب او اخذ غير السّبب مكانه فى المُمكنات، م.

١ - و فى بعض النسخ يتعلّم منه.

٢ - قوله: «فالاوّل يقتضى حمل الضّروب على الضّروب الكُليّة، لانّ لفظة فى يقتضى ان يكون ضروب الانتقال جزءً من المنطق، و الجزء من المنطق ليس الّا الانتقالات الكُليّة المنطقية على الانتقالات الجُزئية المتعلّقة بموادّ العلوم، فانّ المبحوث عنه فى المنطق - مثلاً - انّ الحدّ التّام يوصل الى حقيقة المحدود و الكُليتين ينتجان كليّة، و هو انتقال يشمل كل حدٍّ من الحدود، و كل كُلّيتين فى العلوم، و انّما قال هى كالقوانين، لانّ القوانين المنطقية هى هذه القضايا، و الانتقالات ليست نفسها بل محمولات فيها يطلب اثباتها، فكانت كالقوانين، و بيانها اى اثباتها الموضوعاتها القوانين و المسائل، و لفظة من يقتضى أن يكون ضروب الانتقال من المنطق، و المستفاد منه انّما هو الانتقالات الجُزئيّة المُستعملة فى العلوم، و انّما لم يقُل علم ضروب الانتقال، امّا على رواية انّه علم يتعلّم منه فظاهرٌ، لانّ ضروب الانتقالات جزئيّات حينئذٍ و العلم بجزئيات ضروب الانتقال، ليس هو المنطق بل مستفاد منه، و أمّا على رواية انّه علم يتعلّم فيه، فلانّ القصد الذّاتى من المنطق هو الاصابة، ثمّ لما توقّف الاصابة على العلم بضروب الانتقالات، صار مقصوداً بالقصد الثّانى. فلو قال: المنطق علم بضروب الانتقالات، لَذهَبَ الوهم الى انّه المقصود الاولى منه، و ليس كذلک و فيه نظر، لانّه ان اراد بقوله المقصود من المنطق الاصابة، انّ المنطق هو العلم بالاصابة، فظاهر بُطلانه، و ان اراد انّه علّته الغائية فهو صحيح، لكن المنطق ليس هو العلم بغايتِهِ بل بمسائله، و قال يتعلّم دون يتعرّف، لانّ الجزئيّات التى يستعمل المنطق فيها كليات، فانّ طالب الحدوث بتوسّط التّغير انّما ينتظر فى جسمٍ كلّى و تغيّر كلّى و حدوث كلّى بخلاف الطّبيب فانّه لا ينظر الّا فى بدن، و امّا احوال تلک الامور فانّ حملنا الضّروب على الكُليّات، كانت

الّتى هى كالقوانين و بيانها المسائل المنطقيّة، و الثانى يقتضى حملُها على جزئيّاتها المتعلّقة بالموادّ على ما هى مستعملةٌ فى سائر العلوم، و انّما قال: علم يتعلّم فيه ضروب الانتقالات، و لم يقل علم ضروب الانتقالات، لأنّ المقصودَ من المنطق بالقصد الأوّل، ليس هو أن يُعلَم ضروب الانتقالات، بل المقصود هو الاصابة فى الفكر - كما تقدّم - و العلمُ بالضّروب انّما صارَ مقصوداً بقصدِ ثانٍ لأنّ الاصابةَ مفتقرةٌ الى ذلک.

و الفاضل الشّارح أفاد: أنّه انّما قال للمنطق، علم يتعلّم منه ضروب الانتقالات، و للطبِّ علمٌ يتعرّف منه أحوال بدن الانسان، لأنّ الجُزئيّات الّتى يستعمل المنطق فيها كلّيات فى أنفسها، هى العلوم و الجزئيّات الّتى يستعمل الطبّ فيها أبدان جزئيّة لنوعِ الانسان، و قد يخصّ «العلم» بالكلّيات و «المعرفةُ» بالجزئيّات.

قوله : «و احوال تلک الامور».

اقول: العلم بماهيّات تلک الامور، معقولات اولى و بأحوالها، معقولات ثانية و هى كونها ذاتيّة، و عرضيّة و محمولة و موضوعة و متناسبة و غير متناسبة، و ما يجرى مجريها. و العلم بذلک مقصود بقصدٍ ثالث، لأنّ ضروب الانتقالات تعرف بذلک.

قوله : «و عدد اصناف ترتيب الانتقالات فيه[1]، و هيئتُهُ، جاريتان على الاستقامة، و

الامور معقولات ثانية فاحوالها معقولات ثالثة، و استقام الكلام لانّ المنطق يبحث عن الانتقالات و عن احوال المعقولات الثّانية نافعة في ذلک فقوله: «يتعلّم فيه ضروب الانتقالات» اشارةٌ الى الجُزءِ الاوّل، و قوله: «احوال تلک الامور» اشارةٌ الى الجزء الثاني، و ان حملنا الضّروب على الجزئيّات كانت الامور معقولات اولى و احوالها معقولات ثانيةً ثابتة، و حينئذٍ يفسُدُ الكلام، لانّ المعقولات الثّانية موضوع المنطق و موضوع العلم، لا يستفاد منه، بل الامر بالعكس، م.

١ - و قوله: «و عدد اصناف ترتيب الانتقال فيه و هيئتُهُ جاريان على الاستقامه» و ما ليس كذلک، مستدرک لانّ ضروب الانتقالات شاملةٌ لها فانّها اعمّ من ان يكون صحيحةً او فاسدةً على ما اشار اليه فى الشّرح. و فى كون العُمدة فى الخطابة التّمثيل و فى الجدل الاستقراء نظرٌ،

أصناف ما ليس كذلك».

اقول: فالاوّل هو الضّروب المُنتجة من القياسات البُرهانيّة، و الحدود التامّة و الثانىّ ما عداها؛ ممّا يشتمل على فسادٍ صورىٍّ أو مادّىٍّ من الأقيسةِ و التّعريفات المستعملةِ فى سائر الصناعات، و ممّا لا يستعمل أصلاً لظهورِ فساده، و العجبُ أنّ الفاضلُ الشارح عدّ الجدل و الخطابة فى المستقيمة و الاستقراء و التّمثيل فى غيرها، و العمدةُ فى الخطابة التّمثيل و فى الجدل الاستقراء على ما يتبيّن فيهما.

* اشارةٌ *

«و كلّ تحقيقٍ[1] يتعلّق بترتيب الأشياء، حتّى يتأدّى منها الى غيرها، بل بكلّ تأليفٍ،

على ما يبين فيهما ،م.

١ - و قوله: «و كل تحقيق»، الحقُّ هو الوجود و انّما سمى الاعتقاد و القول المطابقان حقاً لاستحقاقِهِ الوجود و الاستمرار، و التّحقيق جعل الشىء حقاً و المرادُ كل تحصيلٍ علمى، و التّرتيب اخصّ من التّاليف، امّا من مطلق التّأليف فظاهرٌ لانّه مجرّد الجمع بين الاجزاء، و التّرتيب هو الجمع مع اعتبارِ وضع بعضُ الاجزاء عنه البعض، و امّا من التّاليف الفكرى المرادُ هيهنا على ما مرّ و على مقتضى تعلّق التّحصيل العلمى به، فلانّ التّرتيب المعيّن، يستلزم التّأليف المعيّن من غير عكسٍ، فانّ التّاليف المعين من «ا، ب ، ج» يقع على ستّة اوجهٍ من التّرتيب اذ تعيين التّاليف يحصُلُ بمجرّد تعيّن الاجزاء ضرورةً انّ ماهيتهُ ليست الّا الجمع بين الاجزاء، و تعيين التّرتيب كما يتوقّف على تعيين الاجزاء، يتوقّف ايضاً على تعيين الوضع فهو يختلفُ باختلاف الاوضاع، لا يُقال: الوضع ان لم يعتبر فى التّأليف لم يستلزم التّرتيب اصلاً، و ان اعتبر فلا تعيين لتّأليف بدون تعيين الوضع. لانّا نقول: لا اعتبار للوضع فى مفهوم التّاليف، لكنّ التّعريف لما كان واقعاً فى اشياء لبعضها وضع عنه البعض لم يخلو عن التّرتيب قطعاً، و اليه الاشارة بقوله: «لا بان يوجد تاليف من اشياء لها وضع» و ليس المرادُ بكل تأليف كل واحدٍ من التّأليفات اذ لا تحقيق يتعلّق بكلّ واحدٍ من التّأليفات بل المراد اىّ تأليف كان، و عقب التّرتيب بالتّاليف اعلاماً منه بانّ هذا الحكم و هو الاحتياج الى تعرف المُفردات يلحق الاعمّ، كما يلحق الاخصّ و انّ علّة الاحتياج بالذّات انّما هو التّأليف لا التّرتيب فانّ الحكم اللاحق للاعمّ و الاخصّ يكون لاحقاً للاعمّ اولاً و بالذّات، و للاخصّ ثانياً و بالعرض، و اجزاءُ الاقوال الشّارحة

فذلک التّحقیق یحوج الی تعریف المُفردات الّتی یقعُ فیها التّرتیب و التألیف».

اقول: کلّ أی کلّ تحصیلٍ أو اثباتٍ علمیّ، و «التّألیفُ» أقدم من «التّرتیب» بالذّات – کما مرّ – و الترتیبُ أخصّ من التّألیف، لا بأن یوجد تألیف من أشیاء لها وضعٌ مّا عقلاً او حسّاً من غیر ترتیب، فانّ ذلک لا یُمکن، بلی رُبما لا یعتبر فیه التّرتیب، بل بأنّ التّرتیب المعیّن یستلزم التّألیف المعیّن، و التألیف المعیّن، لا یستلزمُ التّرتیب المعیّن بل یستلزم ترتیباً مّا یمکن و وقوعه فی تلک الأجزاء، مثلا التألیف من «ا، ب، ج»، یمکن أن یقع علی هذا التّرتیب و یمکنُ أن یقع علی ترتیبِ «ب، ا، ج» أو غیره ممّا یمکن، و المرادُ أنّ کل تحقیقٍ یتعلّقُ بترتیبٍ، بل بکلّ تألیفٍ فانّه یحوج الی تعرف المُفردات الّتی هی موادّ ممّا یمکن وقوعه فیها، انّما یکون من قبل تلک الموادّ و احوالها، و لیسَ المرادُ من قوله: «بکلّ تألیف»، ما یفهم منه أنّ کلّ واحد ممّا هو تحقیق موصوف بالتعلّق بکلّ واحدٍ من التّألیفات المُنتجةِ و غیر المنتجة، بل المراد منه أنّ کلّ تحقیقٍ متعلّقٌ بترتیبٍ بل بأیّ تألیفٍ اتّفق فانّه کذا و کذا و انّما قال فذلک لیعلم أنّ علةَ الاحتیاجِ الی المُفردات لیست هی الترتیب، بل أعمُّ منه و هو التألیف.

قوله: «لا من کلّ وجهٍ، بل من الوجه الّذی لأجله یصلح ان یقعافیها».

ای: لا من حیث هی معقولات اولی و طبایع لأعیان الموجودات، بل من حیث هی معقولات ثانیة، و لا کذلک مطلقاً، فانّ البحثَ عن المعقولات الثّانیة من حیث هی معقولات ثانیة، یتعلّق بالفلسفة الاولی، بل من حیث ینتقلُ منها الی غیرها.

قوله: «و لذلک یحوج المنطقیّ الی یراعی احوالاً من احوال المعانی المفردة ثمّ ینتقل منها الی مراعاة احوال التألیف».

و القضایا مفردات، ذکر احکامها التّصوریة ای الکلیّة فی «ایساغوجی»، ای باب الکلیات الخمس، و احوالها المادیّة ای الجُزئیّة المتعلقة بالموادّ فی «قاطیغور یاس» و هو باب المنقولات العشر، و اجزاء الحُجج و القضایا یذکر احوالها الکلیّة فی «بارار میناس» و هو باب القضایا و احوالها الجزئیة فی اثناء مباحث صناعات الخمس.

اقول: التّأليف صنفان؛ أوّل و ثان، و الأوّل يقعُ فى الأقوال الشّارحة و فى القضايا، و أجزاؤهُ مفردات يذكر أحوالها الصّوريّة فى ايساغوجى، و الماديّة فى قاطيغور ياس، و الثانى يقع فى الحُجج، و أجزاؤه قضاياً هى مفردات بالقياس اليها، و مؤلّفات بالقياس الى ما قبلها، و يذكَرُ أحوالُها الصّوريّة فى بارا ميناس، و يشمل عليه النهج الثّالث و الرّابع و الخامس من هذا الكتاب، و الماديّة فى أثناء مباحثِ الصّناعات الخمسة و يشتمل عليها النهج السّادس.

* اشارة *

«لانّ بين الّلفظ و المعنى علاقةً مّا».

اقول: للشىء وجودٌ[1] فى الاعيان، و وجودٌ فى الاذهان، و وجودٌ فى العبارة، و وجودٌ فى الكتابة، و الكتابة تدُلُّ على العبارة، و هى على المعنى الذهنىّ، و هما دلالتانِ وضعيّتان تختلفان باختلاف الأوضاع، و للذهنىّ على الخارجى دلالةٌ طبيعيّةٌ لا تختلفُ أصلاً، فبينَ اللّفظِ و المعنى، علاقةٌ غير طبيعيّة، فلذلک قال: «علاقةٌ مّا» لأنّ العلاقةَ الحقيقيّة هى الّلتى بين المعنى و العين.

---

١ - قوله: «للشىء وجود»، مراتبُ الوجودِ اربع و لها دلالات ثلاث؛ دلالةُ الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنى، و دلالتُهُ على الامر الخارجى، و فيها ثلاث دوال و هى الكتابة و العبارة و المعنى الذّهنى، و ثلاث مدلولات هى العبارة و المعنى الذّهنى و الامرُ الخارجى، و واحدٌ دالٌ غير مدلول و هو الكتابة، و مدلول غيرُ دال و هو الامر الخارجى، و الباقيان دالانِ مدلولان، و فى الدّلالات دلالتان؛ وضعيتان و هما دلالة الكتابة على العبارة، و دلالتها على المعنى الذّهنى، امّا فى دلالة الكتابة فالدّال وضعىٌ، و المدلول ايضاً وضعىٌ، و امّا فى دلالة المعنى الذّهنى على الامر الخارجى، فانّ الدّال و المدلول فيها بالطّبع فلا اختلاف لها بالوضع، و بين اللّفظ و المعنى علاقةٌ غير طبيعيةٍ لكنّها لكثرة تداولها صارت راسخةً حتّى ان تعقل المعانى قلّما ينفک عن تخيّل الالفاظ بل يكاد الانسان فى فكره يناجى ذهنه بالفاظ متخيلة، فلهذا يختلف احوال المعانى، بحسب اختلاف الالفاظ، و اليه اشار بقوله الانتقالات الذّهنية قد يكون بالفاظ ذهنية، م.

قوله : «و ربّما أثّرت أحوال فی اللفظ فی أحوال فی المعنی».

الانتقالات الذهنیّة، قد تکونُ بألفاظ ذهنیّةٍ و ذلک لرُسوخ العلاقة المذکورة فی الأذهان فلهذا السّبب ربّما تأدّت الأحوال الخاصّة بالألفاظ الی توهّم أمثالها فی المعانی و یتغیّر المعانی بتغیّرها، و الأغلاط الّتی تعرُضُ بسبب الألفاظ، مثل ما یکون باشتراک الاسم، انّما تسری الی المعانی لاشتمال الألفاظ الذّهنیّة أیضاً علیها.

قوله : «فلذلک یلزمُ المنطقیّ ایضاً أن یراعی جانب اللّفظ المطلق من حیث ذلک، غیرُ مقیّدٍ بلغةِ قومٍ دون قومٍ».

أی: نظره فی المعانی، انّما یکون بالقصد الأوّل، و فی الالفاظ بقصدتان، و نظرُهُ فی الألفاظ من حیث ذلک، غیرُ مقیّدٍ بلغةِ قومٍ دون آخر، هو معرفةُ حالِ أفرادها و ترکیبها و اشتراکها و تشکیکها و سائراً أحوالها فی دلالاتها، کدخول السّلب علی الرّبط المقتضی للسّلب و عکسُهُ المقتضی للعدول، و کذلک دخولُهُما علی الجهة و دخول الجهة علیهما، و بالجملة سائر ما ذکر فی شرائط النّقیض و المغالطات اللفظیّة.

قوله : «الاّ فی ما یقل».

یریدُ به ما یختصّ باللّغة الّتی یستعملها المنطقیّ و یتغیّر به حال المعنی فانّه یلزمُهُ أن یتنبّه و یُنبّه علیه، و ذلک کدلالة «لام»[1] التّعریف، فی لُغةِ العرب، علی استغراق الجنس و عموم الطّبیعة، و دلالةُ «انّما» علی مساواة حدّی القضیّة، و دلالة صیغة السلبِ الکلیّ، علی المعنی المتعارف الّذی یجیءُ بیانه.

* اشارةٌ *

«و لانّ المجهول بازاء المعلوم».

الجهلُ البسیط یُقابل العلم، تقابلَ العدمِ و الملکه، و معه قد یستحصل العلم، و الجهلُ المرکّب یقابلُهُ تقابلَ الضدّین و معه لا یمکن أن یستحصل العلم، و أراد بالمجهول هیهنا

---

۱ - ای «ال» التعریف، ف.

«الجهل البسيط»، و قسّمه قسمةَ مقابلِهِ الى «التصوّر» و «التّصديق»، فانّ الأعدام لا يتمايز الاّ بالملكات، و لا ينقسم الاّ بأقسامها.

قوله : «فكما أنّ الشّيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلّث، و قد يعلم تصوّراً معه تصديق».

يُنبّهُ على عدم العناد بين «التصورّ» و «التّصديق»، فانّ أحدهما يستلزم الآخر، بل العناد بين عدم التّصديق، مع التّصوّر الّذى عبّر عنه بقوله: «ساذجاً» و بين وجودِهِ معه، و انّما قال: «بمعنى اسم المثلّث» و لم يقُل بمعنى المثلّث، لأنّ التّصورّ قد يكون بحسب الاسم، و قد يكونُ بحسب الذّات، و الأوّلُ قد يتعرّى عن التّصديق، الثّانى لا يتعرّى، لأنّه متأخّرٌ عن العلم بهيئتِهِ المتصوّر، فلا يحسُنُ التّمثيل به فى التّصوّر السّاذج.

قوله : «مثل علمنا أنّ كلّ مثلّث فانّ زواياهُ مساوية لقائمتين».

ذلک التّصديق يُبرهنُ عليه فى الشّكل الثّانى و الثّلثين من المقالةِ الاولى من كتاب «الاصول» لأقليدس.

قوله : «كذلک الشّيء قد يجهل من طريق التصّور فلا يتصّور معناه الى أن يتعرّف، مثل ذى الاسمين و المنفصل و غيرهما».

اقول: تعريفُهما يحتاجُ الى مقدّمات هى هذه، نقول: لمّا كانت الأعداد انّما تتألّف من الواحد[1] فالنّسبة الّتى لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يُعدّ كِلا المُنتسبين امّا

---

۱ - قوله: «لما كانت الاعداد انّما يتألّفُ من الواحد»، النسبة العددية، هى النّسبةُ الواقعةِ بين عددين، سواءٌ يعدهما عدداً و لا يعدهما الّا الواحد و المقدارانِ امّا متشاركان، ان قدرهما مقدار واحد و امّا مُتبائنان ان لم يقدرهما، و العدُّ فى الاعداد و التّقدير فى المقادير هو الانطباق بمرّةٍ او مرّاتٍ، و المقدارُ ان كان نسبتُهُ الى مقدار آخر نسبةُ عدد الى عدد، يكونان مُتشاركين لانّ كُلّ عددين بعدهما شيءٌ فَاَقلّهُ الواحد. فاذا كان نسبةُ المقدارين كنسبةِ العددين، فلابُدّ ان يكون هناک مقدارٌ كالواحد بالقياس الى العدد، يقدرهما فيكونان مُتشاركين، و كانّه قدم قوله: «لما

أحدهما أو ثالث - أعنى خ، ل - أقلّ منهما حتّى الواحد، و هى النّسب العدديّة، و المقاديرُ الّتى نوعُها واحدٌ كالخطوط مثلاً أو السّطوح، فلها امّا نسبٌ عدديّةٌ تقتضى تشاركُها أو نسبٌ تخصّ بها و هى الّتى تكونُ بحيث لا يعدّ المُنتسبين أحدهما و لا يعدٌّ شىء غيرهما و هى تقتضى تباينُها فالنّسب المقداريّة الشّاملة لهما أعمٌّ من العدديّة، و الخطّ المُساوى لضلعِ المُربّع يُحيطُ به و لذلک يُقال له: أنّه قوىٌّ عليه فانّ المربّع يتكوّن من ضربِ ذلک الخطِّ فى نفسه و المنطقُ من المقادير ما يشارک مقداراً مفروضاً و الأصمُ ما يُباينه، فالخطُّ المنطق فى الطّول ما يشاركُ خطّاً آخر مفروضاً بنفسه و المنطقُ فى القوّة ما يشارک مرّبعاهما و كلّ منطق فى الطّول، منطق فى القوّه و لا ينعكسُ، و اذا تقرّر هذا، فنقول: اذا فرض خطّان مُتباينان فى الطّول و منطقان فى القوّة كخطّين يكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبةُ الخمسة الى جزر الثّلاثة - مثلاً - فانّه يسمّى مجموعهما بذى الاسمين، و فضل أطولهما على الاصغر بالمُنفصل و أحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب «الاصول».

قوله: «و قد يُجهل من جهةِ التّصديق الى أن يتعلّم مثل كون القُطر قويّاً على ضلعَيِ القائمة الّتى يوترها».

الزّاوية القائمة، هى كلّ واحدةٍ من الحادثتين المُتساويتين على جنبتى خطّ مستقيم، يتّصل بآخر مثلهُ لا على الاستقامة و يسمّى الخطّان ضلعيهما، و يشبهُ الزّاوية مع ضلعيها

كانت الاعداد انّما يتالف من الواحد» الى قوله: هى النّسب العددية لاجل هذا البيان»، و ان لم يكن نسبة المقدارين نسبةُ العددين يكونان مُتباينين، و كُلّ ذلک مُبرهنٌ عليه فى المقالة العاشرة من «الاصول»، و انّما قال: «بحيث لا يعدّهما المُنتسبين احدهما»، مع انّ المتعارف فى المقادير التقدير، لانّ تقدير المقادير انّما يكون اذا اعتبر عروض الكمّ المُنفصل لها فيكون المقدارُ بذلک الاعتبار عدداً يعدُهُ المقدر، و الخطُّ المساوى لضلع المربع يحيط بالمربع، بمعنى انّه و مثلهُ محيطان به. و يقال لكل خطّين محيطين باحدى زوايا سطحٍ متوازيِ الاضلاع قائمُ الزّوايا المحيطان و المربّع يتكون من ضربِ الخطّ فى نفسه و هو توهّم الخطّ قائماً على نفسه متحركاً عليه حتّى يرتسم المربّع، و باقى الفصل ظاهرٌ. م.

بالقوس، و لذلک یسمّی کلّ خطّ ثالث متعرّض یتصّل بهما «وتراً» بـالقیاس الیـهما، و یسمّی أیضاً «قُطراً» لأنّه ینصّف السّطح المتوازی الأضـلاع الّـذی یـوترها القـطر، ای یساوی مربّعه مرّبعیهما فانّ قوة الخطّ مرّبعُه الذّی یُحیط به - کما مرّ - مثلاً اذا کان أحد الضّلعین أربعة و الآخر ثلاثة فالقُطر یکون خمسة لأنّ مرّبعه و هو خـمسة و عشـرون، یُساوی مجموع مرّبعیهما و هُما ستّة عشر و تسعة، و برهان ذلک مذکور فـی الشّکـل المعروف بـ«العروس» و هو السّابع و الاربعون من المقالة الاولی من «الاصول». و انّما قال فی التصوّر المجهول، الی أن یتعرّف، و فی التّصدیق المـجهول، الی أن یـتعلّم، لأنّ «المعرفة» و «العلم» کما ینسبان الی الجُزئی و الکُلیّ، قد ینسبان الی المجرّد عن هذین الاعتبارین، و لذلک لا یُوصف الله تعالی بالعارف، و یوصفِ بالعالم، و قد ینسبان الی البسیط و المرکّب، و لذلک یقال: «عرفتُ الله»[1] و لا یقال: «علمته»، فـلهذا الاعـتبار الأخیر، خصّ التصوّر لبساطته بالقیاس الی التّصدیق بالتعرّف، و خصّ التّصدیق لترکّبه بالتّعلّم.

قوله: «فالسّلوک الطلبیّ منّا فی العلوم و نحوها امّا أن یتّجه الی تصوّرٍ یستحصل، و امّا أن یتّجه الی تصدیقٍ یستحصل، و قد جرت العادة بأن یسمّی الشّیء الموصل الی التصوّر المطلوب قولاً شارحاً، فمنه حدٌّ و منه رسمٌ».

اقول: یعنی بقوله: «و نحوها» ما عدا التصوّر التامّ و الیقین[2] من التصوّرات النّاقصة و

---

۱ - کما قال علی«ع»: عرفتُ الله بفسخ العزائم.

۲ - قوله: «یعنی بقوله و نحوها ما عدا التّصور التّام و الیقین»، هذا یدلُّ عـلی انّ العـلم هـی التّصورات التّامة و التّصدیقات الیقینة، و فیه نظر، لانّ المُراد بها او کان المعنی الاعمّ تناولت نحوها و لو کان المعنی الاخصّ لم یتناول التّصورات التّامة، و القول الشّارح: منه حدٌ، و مـنه رسمٌ، و نحوه من الامثلة کقولنا الطعم موجود و نسبته الی حاسد الذوق نسبة اللّون الی البصر، و غیرها کتبدیل اللفظ الخفی بالواضح، و الحدّ فی اللغة المنع و کل طرف حدّ لانّه یمنع من دخول الخارج و خروج الداخل، فسمّی الصّناعی به لانّه مرکبٌ من الذّاتیات و هی مانعة عن دخول الخارج و خروج الدّاخل فان العرضیّات انّما تعرُضُ بعد تقوم الماهیّة بالذّاتیات، فلا تأثیر لها

الظّنون، و اعلم أنّ «الحدّ» يتألّف من الذاتيّات، و «الرّسم» من العرضيّات، و الحدّ فى اللّغة «المنع»[١]، و يُقال للحاجز بين الشيئين «حدّ» ،و حدّ الشىء طرفه[٢]، و انّما سمّى الطّرف «حدّاً» لأنّه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل، و الرّسم هو «الأثر»[٣]، الذاتيّات هى امور داخلة و تدلّ على شىء هى ماهيّته، و العَرَضيّات خارجة و تدلّ على شىء هى ماهيّته، و العرضيّات خارجة و تدلّ على شىء هى و عوارضه، فسمّى التّعريف بتلك، «حدّاً» و بهذه رسماً.

قوله : «و نحوه...»

يُريد به ما دون الرّسم الأمثلة و غيرها.

قوله : «و أن يسمّى الشّىء الموصل الى التّصديق المطلوب حجّة، فمنها قياس و منها

فى المنع، و ايضاً الذّاتيات دالةٌ على الذّات المانعة عن الدخول و الخروج، بخلاف الرّسم فانّه مركبٌ من العرضيات الدّالة على الآثار، فهى لا يكون الّا رسماً، و لا شك انّ المطالب المجهولة لا يحصل بمجرّد حصول المبادى بل لابُدّ معها من ملاحظة ترتيبٍ و هيئةٍ، فانّه قد يعلم ان البكر لا تحبل و انّ هنداً - مثلاً - بكر و يظنّ عظيمة البطن حبلى، و هذا الظّنُّ انّما وقع الغلط، و فى تقديم الكبرى فى العبارة تنبيهٌ على انّ التّرتيب غير ملحوظ، و لمّا كان نظر المنطقى يتعلّق بتحصيل المجهولات و لم يكن ذلك الّا بحصول المبادى التّرتيب لاجرم تعلّق نظرُ المنطقى بالامور المُناسبة لمطلوبِهِ مطلقاً بمطلوبٍ تصوريٌ او تصديقيٌ و يكفيه تأديتها الى المطلوب، فقد صرح الشيخ فى هذا الفصل، انّ الفكر لجزئيه يحتاجُ الى المنطق، امّا احتياج الحركة الاولى اليه فحيثُ ذكر فى عبارة اجمالية، انّ المنطقى ناظرٌ فى الامور المتقدّمة المُناسبة و حيثُ ذكر فى عبارةٍ تفصيلية، انّ قصارى امره ان يعرف مبادى القول الشّارح و الحُجّة، و امّا احتياج الحركة الثّانية فحيثُ قال فيما يتلو كلامُهُ الاول الاجمالى و فى كيفية تأديتها بالطّلب الى المطلوب و فيما يتلو كلامه الثّانى تأليفه حدّاً كان او غيره و كيفيةُ تاليف الحجّة قياساً كان او غيره و ذلك يؤيّدُ ما قلناهُ من انّ المرادَ بالفكرِ هيهُنا مجموع الحركتين، م.

استقراء».

اقول: القياسُ تقدير الشّىء على مثال شىءٍ آخر، يقال: قاس القذّة بالقذة، القايسُ يقيس الجُزئى بالكُلّى فى الحكم الثّابت للكلّى. و الاستقراء، قصد القُرى قريةً فقريةً يقال: استقريتُ البلاد، اذا تتبعّتها تخرج من أرضٍ الى أرضٍ[1]، و المستقرى يتتبّع الجزئيّات جزئيّاً فجزئيّاً ليتحصّل الكلىّ.

قوله : «و نحوه...»

يريدُ به التّمثيل و يُسميّه الفُقهاء قياساً لأنّه الحاق جزئىٌ بجزئيٍ آخر فى الحكم.

قوله : «و منها يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيلَ الى دركِ مطلوبٍ مجهولٍ الاّ من قبل حاصل معلوم».

يُريد بالحاصل المعلوم، مبادى ذلک المطلوب الّتى مرّ ذكرها.

قوله : «و لا سبيلَ ايضاً الى ذلک مع الحاصل المعلوم الّا بالتّفطّن للجهة الّتى لاجلها صار مؤدّياً الى المطلوب».

اقول: يُريد بالتفطّن ملاحظةَ التّرتيب و الهيئة المذكورين، لأنّ حصول المبادى و حدّها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم، و ايضاً فربّما الانسان أنّ البكر لا تحبل و أنّ هنداً - مثلاً - بكر ثم يراها عظيم البطن فيظنّها حبلى، و ذلک لعدم الترتيب و الهيئة فى علميه، و عليه يقاس فى التّصوّر.

* اشارةٌ *

«فالمنطقىٌّ ناظر فى الامور المتقدّمة المناسبة لمطالبه»

اقول: لا يُريد بذلک، المطالبُ الجزئيّة الّتى مع الموادّ كحدوث العالم، بل المطالب الكليّة التصوّريّة أو التّصديقيّة المجرّدةِ عن الموادّ، حقيقيّةً كانت أو غير حقيقيّة، و الأمور

المتقدّمة هى مباديها المناسبة لها على الوجه الكليّ القانونى ايضاً.

قوله : «و فى كيفيةِ تأدّيها بالطّالب الى المطلوب المجهول، فقصارى أمر المنطقى اذن أن يعرف مبادى القول الشّارح و كيفيّة تأليفه، حدّاً كان أو غيره، و أن يعرف مبادى الحجّة و كيفيّة تأليفها، قياساً كان او غيره».

أى: فى حال مناسبتها و التّفطّن المذكور، و بالجملة فقد صرّح فى هذا الفصل اذ ذكر أنّ المَنطقيّ ناظرٌ فى الامور المتقدّمة المُناسبة و أنّ قصارى أمره أن يعرف مبادى القول الشّارح و الحجّة، بالأحتياج الى المنطق فى الحَرَكةِ الاولى من حركتى؛

الفكر و فى ما يتلوهما من باقى كلامه بالأحتياج اليه فى الحركة الثّانية، و ذلک يؤكّد ما قلناه أوّلاً.

قوله : «و اوّل ما يفتتح به منه فانّما يفتتح من الأشياء المُفرَدَةِ الّتى يتألّف منها الحدّ و القياس و ما يجرى مجريهما، فلنفتتح الآن».

اقول: يُريد به ما تبيّن فى كتاب «ايساغوجى».

قوله : و لنبدأ بتعريف كيفيّة دلالةِ اللّفظ على المعنى».

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأوّل من المنطق، لانحلال المقصود اليه آخر الأمر.

*** اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى ***

«اللّفظ يدلّ على المعنى امّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلک الّلفظ موضوعاً لذلک المعنى و بازائه، مثل دلالة المُثلّث على الشّكل المحيط به ثلاثة أضلع و امّا على سبيل التّضمّن بأن يكون المعنى جزءً من المعنى الّذى يطابقه، مثل دلالة المثلّث على الشكل، فانّه يدلّ على الشّكل لا على أنّه اسم الشكل، بل على أنّه اسمٌ لمعنىً جزئُهُ الشّكل، و امّا على سبيل الاستتباع و الالتزام، بأن يكون اللفظ دالّاً بالمطابقةِ على معنى و يكون ذلک المعنى يلزمُهُ معنى غيره كالرّفيق الخارجّى لاكالجزء منه بل هو مصاحبٌ ملازمٌ له، مثل دلالة لفظ السّقف على الحايط و الانسان على قابل صنعة الكتابة».

اقول: دلالة «المُطابقة» وضعیّة[1] صرفةٌ، و دلالتا: «التضمّن» و «الالتزام» بالاشتراک

---

۱ - قوله: «دلالة المُطابقة وضعیة»، دلالةُ المطابقة بمجرّد الوضع و دلالةُ التّضمّن، الالتزام بمشارکة من العقل و الوضع امّا انّهما بسبب الوضع فلانّ اللّفظ لو لم یکن موضوعاً بازاء الکُلّ و الملزوم، لم یکن دالّاً علی الجُزء من حیثُ انه جزءٌ، و لا علی اللازم من حیث انّه لازمٌ، و امّا انّهما بحسب العقل فلانّ الکُلّ و الملزوم اذا کان مفهوماً من اللفظ یحکم العقل بانّ الجُزء و اللازم الذّهنی یکونان مفهومین من اللفظ بحکمٍ، او لانّ العقل ینتقلُ من المدلول المطابقی، الی المدلول الضّمنی او الالتزامی، و یُشترط فی تحقّق دلالة التّضمنیة و الدّلالة الالتزامیة ان لا یکونَ اللفظُ مشترکاً بین المعنی و جزئهِ او بینه و بینَ لازمهِ، فانّه لو کان کذلک لم یکن دلالة الالتزامیة ان لا یکون اللفظُ مشترکاً بین المعنی و جُزئه او بینه و بین لازمه، فانّه لو کان کذلک لم یکن دلالة علی الجزء و اللازم الّا بالمُطابقة لانّ المطابقة اقوی من التّضمن و الالتزام، و اللفظُ اذا دلّ باقوی الدّلالتین لا یدلُّ باضعفهما، بل دلالة التّضمن و الالتزام بحسب انتقال العقل من المعنی الی الجُزء او اللازم، و هو المُراد من قولِهِ: «من احدهما» الی الآخر و یُمکن ان یکون هذا اشارةً الی الدّلالة علی ما ادّعاه من ان دلالة اللفظ المشترک علی الجُزء او اللازم، لیست تضمیناً التزامیاً لانّ التّضمّن و الالتزام، انّما هما بمشارکةٍ من التّعقل و تلک الدّلالة بمجرّد الوضع، و فیه نظر من وجهین، الاوّل انّ الاسم المُشترک اذا اطلق و اُرید الکُلّ و الملزوم، فلا شکّ انّه یُفهم الجزء و اللازم فلا یخلو ما ان یکون فیهما بطریق المُطابقة او بطریق التّضمّن او الالتزام، و الاوّل یُنافی ما سیاتی من انّ دلالة اللفظ بالمُطابقة انّما یتحقّق اذا اُرید المعنی منه، و الثانی یُبطل هذا الکلام، الثّانی لو کان دلالة التّضمن و الالتزام بحسب الانتقال العقلی یلزمُ ان یکونَ مدلول التضّمن و الالتزام متاخراً فی العقل، و لیس کذلک امّا فی التّضمّن فمطلقاً، لانّ تعقّل الجزء اقدمُ من تعقّل الکلّ بالضرورة، و امّا فی الالتزام ففی الاعدام ضرورةً تقدّم تعقّل الملکات علی تعقّلها. قوله: «و هذا بعینه یقدحُ فی المطابقة»، ای: اختلاف الاشخاص فی اللّوازم البیّنة لو کان موجباً لهجر الالتزام لوجب ان یکون اختلافهم فی الوضع بان یعلمه واحد و یجهله آخر و بان یضعه بمعنیً آخر، موجباً لهجر المطابقة. فان قیل: الاختلافُ عند العلم بالوضع، فنقول: لا اختلاف ایضاً عند اشتراکهما فی اللّزوم المبیّن و الحقُّ انّ الالتزام فی جواب «ما هو» و ما یجری مجراهُ من الحدود التّامّة، لا یجوزُ ان یعتبرَ علی ما سیأتی، و انّما قال: «و ما یجری مجراه من الحدود التّامة و ان کانت مقولة فی جواب ما هو» لانّ الحدّ من حیثُ هو لیس مقولاً فی جواب «ما هو» ضرورة المغایرة بین المعرِف و المعرَّف، نعم انّه مقولٌ فی جواب «ما هو» باعتبار انّه نفس ماهیّة الحدود.

على المعنى و على جزئه، كالممكن على العامّ و الخاص، أو عليه و على لازمِهِ، كالشّمس على الجرم و النّور، بل يكون بانتقال عقليّ عن أحدهما الى الآخر.

قوله :فى الالتزام: «مثل دلالة لفظ السّقف على الحائط و الانسان على قابل صنعة الكتابة» ذَكَر له مثالين؛ أحدهُما لازمٌ لا يحمل على ملزومه، و الثّانى لازم يحمل، و انّما قال: «قابل صنعة الكتابة» و لم يقل الكاتب، لانّ الأوّل يلزم الانسان، و الثّانى لا يلزم.

– و ذهب الفاضل الشارح الى أنّ الالتزام مهجور فى العلوم، و استدلّ عليه بأنّ الدّلالة على جميع اللّوازم محالةٌ، اذ هىَ غيرُ متناهية، و على البيّن منها باطله، لأنّ البيّن عند شخص رُبَما لا يكون بيّناً عند آخر، فلا يَصلح لأن يعوّل عليه.

اقول: و هذا بعينه يقدح فى المطابقة ايضاً، لأنّ الوضع بالقياس الى الوضع بالقياس الى الأشخاص مختلفٌ، و الحقّ فيه أنّ الالتزامَ فى جواب «ما هو» و ما يجرى مجراه من الحدود التّامّة لا يجوزُ اَن يستعمل على ما يجىءُ بيانه، و أمّا فى سائرِ المواضع فقد يعتبر، و لو لا اعتباره لم يستعمل فى الحدود و الرّسوم النّاقصة الخالية عن الأجناس، اذ هى لا تدُلُّ على ماهيّات المحدودات الّا بالالتزام كما يتبيّن.

اشارة الى المحمول

«اذ قلنا انّ الشّكلَ محمولٌ على المثلّث، فليس معناهُ أنّ حقيقةَ المثلّثِ هى حقيقةُ الشّكل و لكن معناهُ أنّ الشّىء الّذى يُقال له مثّلث فهو بعينِهِ يُقال له أنّه شكلٌ، سواءٌ كان فى نفسه معنىً ثالثاً أو كان فى نفسِهِ أحدهما».

اقول: هذا البحث يُورد بعد مباحثُ الألفاظ و لعلّ الشيخ أوردهُ هيهنا ليعرّف أنّ اطلاق الاسم على المعنى، ليس بحمل، و الحملُ الّذى بيّنه فى هذا الفصل، هو حملٌ هو هو المسمّى بـ«حمل المواطاة»، و معناه كما قال: أنّ الشىء الّذى يُقال له المثّلث، هو بعينه

و اما قوله: «و لو لا اعتباره لم يستعمل الحدود النّاقصة و الرّسوم» فليس بشىء، اذ الالتزام ليس يستعمل فيها فانّ الحادّ بالحدّ النّاقص لم يرد به ماهيّة الحدود و لا الرّاسم ماهيّة المرسوم و الّا لكان حدّين تامّين بل لم يُريدا بهما او بمفهوميهما المطابقين و هو ظاهر، م.

يُقال له انّه شكلٌ، سواء كانَ ذلک الشّيء في نفسه معنيً ثالثاً مغايراً للمُثلّث و الشّكل، أو كان في نفسه هو المُثلّث بعينِهِ أو الشّكل بعينه، فهذا الحملُ يستدعی اتّحادَ الموضوع و المحمول من وجهٍ، و تغايرهما من وجهٍ، و ما به الاتّحاد، غير ما به التّغاير، فما به الاتّحاد، شيءٌ واحدٌ و هو الّذی عبّر عنه الشيخ بالشیء، و ما به التّغاير قد يُمكن أن يكون شيئين مُتغايرين يُضاف كُلّ واحدٍ منهما الى ما به الاتّحاد، كالنّطق و الضّحک المُضافين الى الانسان الّذين يعبّرُ عنهما بالضّاحک و النّاطق، و حينئذٍ ان جعلا موضوعاً و محمولاً، كان ما به الاتّحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما، و ذلک معنی قوله: «كان في نفسه معنی ثالثاً» و قد يُمكن أن يكون شئياً واحداً يُضاف الى ما به الاتحاد كالتّثليث المُضاف الى الشّكل الّذی يعبّرُ عن المجمُوع بالمُثّلث، و حينئذٍ ان جُعل ذلک للمجموع موضوعاً، كانَ المحمُول ما به الاتّحاد وحده مجرّداً عمّا به التّغايُر، كما يقال: أنّ المُثلّث شكل، و ان جُعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتّحاد وحده، كما يقال – مثلاً –: انّ الشّكل مثّلثٌ، و ذلک معنی قوله: «أو كان في نفسه أحدهما» و نوعٌ آخر من الحمل، يسمّی «حمل الاشتقاق» و هو حمل «ذو هو»، كالبياض علی الجسم، و المحمول بذلک الحمل، لا يُحمل علی الموضوع وحده بالمواطاة، بل يُحمل مع لفظ ذو، كما يقال: الجسم ذو بياض، أو يشتقّ منه اسمُ كالأبيض فيُحمل بالمواطاة عليه، كما يقال: الجسمُ أبيض، و المحمول بالحقيقة هو الأوّل.

* اشارةٌ الى اللّفظ المُفرد و المركّب *

«اعلم أن اللّفظ يكون مفرداً و قد يكون مركّباً، و اللفظُ المفرد هو الّذی لا يُراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزئه، مثلُ تسميّتُکَ انساناً بعبدالله، فانّک حين تدلّ بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريدُ بقولک عبداً شيئاً أصلاً، فكيفَ اذا سمّيته بعيسى؟ بلی! في موضعٍ آخر، قد تقول: عبدالله و تُعنی بعبد شيئاً و حينئذٍ عبدالله نعتٌ له، لا اسماً و هو مركّب، لا مُفرد. و المركّبُ هو ما يُخالف المفرد، و يسمّی قولاً، فمنهُ قولٌ تامٌّ و هو الّذی كلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة؛ اسم أو فعل و هو الّذی يسمّيِهِ المنطقيّون «كلمة» و هو الّذی يدُلُّ على معنى موجود لشيء غير معيّن في زمانٍ معيّنٍ من الثلاثة، و ذلک مثلُ قولُکَ: حيوان ناطق. و منه قولٌ ناقص، مثل قولک: في الدار و قولک: لا انسادن، فانّ الجُزء من أمثال هذين، يُراد به الدّلالة الّا أن أحد الجُزئين أداة

لا يتمُّ مفهومها الّا بقرينة مثل «لا» و «فى»، فانّ القائل زيدٌ لا و زيد فى لا يكون، قد دلّ على كمال ما يدلُّ عليه فى مثلِهِ ما لم يقل فى الدّار، و لا انسان، لأنّ «فى» و «لا» أداتان ليستا كالاسماء و الافعال».

اقول: قيل فى التّعليم الأوّل: انّ المُفرد هو الّذى ليس لجُزئه دلالةٌ أصلاً. و اعترضَ عليه بعضُ المتأخّرين بعبد الله و أمثالُه اذا جعل علماً لشخصٍ، فانّه مفردٌ مع أنّ لاجزائه دلالةٌ مّا، ثمّ استدركه فجعل المُفرد ما لا يدُلُّ جزئهُ على جزء معناه، و أدّى ذلک الى أن ثلّث القسمة بعض من جاء بعده، و جعل اللّفظ امّا أن لا يدلّ جزؤهُ على شىء أصلاً و هو «المُفرد»، أو يدل على شيءٍ غير جزء معناه و هو «المركب»، أو على جزء معناه و هو «المؤلّف» و السبّب فى ذلک سوءُ الفهم، و قلّةُ الاعتبار لما ينبغى أن يفهم و يعتبر، و ذلک لأنّ دلالةَ اللّفظ لمّا كانت وضعيّة[1]، كانت متعلّقة بارادة المُتلفّظِ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفّظُ به و يُراد به معنى مّا و يفهمُ عنه ذلک المعنى، يُقال له انّه دالّ على ذلک المعنى، و ما سوى ذلک المعنى ممّا لا يتعلّق به ارادة المتلّفظ، و ان كان ذلک اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلک اللّغة، أو لغة اُخرى، أو بارادةٍ اُخرى يصلحُ لأن يدلّ به عليه، فلا يُقال له: انّه دالّ عليه.

و اذا ثبت هذا، فنقول: الّلفظُ الّذى لا يُراد بجزئهِ دلالةً على جزء معناه، لا يخلو من أن

---

١ - قوله: «و ذلک لانّ دلالةَ اللفظِ لما كانت وضعية» أى لمّا كانت دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية، كانت موقوفةً على ارادة المُتلفّظ، و ذلک المعنى ارادةٌ جاريةٌ على قانون الوضع، اذ الغرض من الوضع تأدية ما فى الضّمير و ذلک يتوقّف على ارادة اللافظ، فما لم يرد المعنى من اللفظ، لم يكن له دلالةً عليه و هذا ممنوعٌ، فانّ الدّلالة هى فهمُ المعنى من اللفظ للعلم بوضعه و لا خفاء فى أن من علم وضع لفظ فكلّما يتخيّل ذلک اللّفظ يتعقّل معناه بالضّرورة، سواءٌ كان مراداً أو لا، فكانّه لم يفرُق بين استعمال اللّفظ و دلالته، فالاستعمالُ هو اطلاق اللفظ و ارادةُ المعنى، و أمّا دلالتهُ فلا تعلّق له بالارادة أصلاً و اذا ثبت أنّ دلالةَ المطابقة متعلقةٌ بالارادة فصار الرّسم من جزءِ اللفظِ فان لم يرد به معنىً آخر لم يكن دالاً اصلاً، و ان اُريد به معنىً آخر لم يكن دالاً على ذلک يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالةً على شيءٍ من المعانى، فقد رجع الرّسمان الى معنىً واحد، الّا أن يقال الحيثيّة مرادةٌ على ما صرّح به فى «الشفاء»، فى تعريفِ الجنس، م.

یراد بجُزئِهِ دلالةً علی شیءٍ آخر أو لا یُراد، و علی التّقدیر الأوّل، لا یکون دلالة ذلک الجزء متعلّقة بکونِهِ جزءً من اللّفظ الأوّل، بل قد یکون ذلک الجزء بذلک الاعتبار لفظاً برأسه دالّاً علی معنیً آخر بارادة اُخری، و لیس کلامُنا فیه. فاذن لا یکونُ لجزء اللّفظ الدّالّ من حیث هو، جزء دلالة أصلاً، و ذلک هو التّقدیر الثّانی بعینه. فحصل من ذلک: أنّ اللّفظ الذی لا یُراد بجُزئه دلالة علی جزء معناه، لا یدُلّ جزؤه علی شیء أصلاً فاذاً الرّسمان، أعنی: القدیم و المُحدث للمفرد متساویان فی الدّلالة من غیر عمومٍ و خصوصٍ، و لو تامّلَ متأملٌ و انصف من نفسه، لا یجدُ بین لفظ «عبد» من عبدالله اذا کان علماً و بین لفظ «ان» من «انسان» تفاوتاً فی المعنی، فانّ کلیهما یصلحان لأن یدلّ بهما فی حالٍ آخر علی شیء، و أمّا کون الأوّل منقولاً من نعتِ الثّانی غیرُ منقول، فأمر[1] یرجعُ الی حال الألفاظ، و لا یتغیّر بهما أحوال الاسم فی الدّلالة فظهر من ذلک أن الرّسم المنقول من التّعلیم الأوّل صحیحٌ، و أنّ المُفرد فی المعنی شیءٌ واحدٌ و کذلک ما یقابلُهُ هو المسمّی «مرکّباً» أو «مؤلّفاً».

و نرجعُ الی تتّبع ألفاظ الکتاب، فنقول: قال الشیخ «المفردُ هو الّذی لا یُراد بالجزء منه دلالةً أصلاً» زاد فی الرّسم القدیم، ذکرُ الارادة، تنبیهاً علی أنّ المرجع فی دلالة اللّفظ هو ارادة المتلفّظ. و قال: «حین هو جزؤه»، لیعلم أنّ الجزء من حیث هو، جزءٌ لا یدلّ علی شیءٍ آخر، فان دلّ بارادةٍ اُخری علی شیءٍ آخر، لا یکونُ من حیثُ هو جزؤه، و لا ینافی ما قصدناه و جعلَ مقابل المفرد «مرکّباً»، فانّ الفرق بین المؤلّف و المرکّب - علی الاصطلاح الجدید - لا فائدة له فی هذا العلم.

قوله : «فمنه قول تامّ و هو الّذی کلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة؛ اسم أو فعل».

اقول: الأقوالُ ینحلُّ الی ثلاثة أشیاء؛ أسماء و أفعال و حروف. و تشترکُ فی أربعة اشیاء و هی کونها ألفاظاً مفردةً دالّةً علی المعانی بالوضع و التواطؤ؛ فانَّ المعنی الجامع لهذه الأربعة، جنسها و تفترق أوّلاً بفصلین؛ هما دلالتهما فی نفسها، أو فی غیرها، و ذلک لأنّه کما أنَّ من الموجودات قائماً بنفسه هو «الجوهر»، و قائماً بغیره هو «العرض»، و من

---

١ - «فلامرُ» حسن، ف.

المعقولات معقولاً بنفسه هو «الذّات»، و معقولاً بغیره هو «الصّفة»، کذلک من الألفاظ ما هو دالٌّ فی نفسه، و دالٌّ فی غیره، و الأخیرُ هو الحرف و هو الأداة، و الأوّلُ جنس یقسّمه فصلان آخران؛ هما التّعلّق بزمانٍ معیّنٍ من الأزمنة الثّلاثة، و التجرّد عن ذلک، و الأخیرُ هو الاسم.

و الأوّل هو الفعل، و یسمیّه المنطقیّون «کلمة». و الفعلُ عند النّحاة أعمُّ منه عند المنطقّین، فانّهم یسمّون الکلمات المؤلّفة مع الضّمائر کقولنا امشی ایضاً فعلاً[1]، ففصولُ

---

۱ – قوله: «فانّهم یسمّون الکلمات المؤلفة مع الضّمایر کقولک أمشی أیضا فعلا»، لو أراد به أنّ النّحاة یسمّون المجموع من لفظ «أمشی» و الضمیر المستتر فیه فعلاً علی ما هو الظّاهر من کلامه، فلذلک لیس کذلک، فانّ الضّمیر عندهم فاعلٌ، و أمشی فعلٌ، و مجموعُ الفعل و الفاعل، لا یکون فعلاً، و لو أراد أنّهم یسمون لفظُ «أمشی» فعلا، فهو عند المنطقین أیضاً کلمة، فلا عموم و لا خصوص. و الجوابُ أنّ المُراد مجرّد لفظ «أمشی» و هو مرکّبٌ عند المنطقیین، لدلالة الهمزة علی معنیً زاید علی معنی الفعل.

– فان قلت: قول الشیخ أو فعل و هو الّذی یسمّیه المنطقیّون «کلمة»، مشعرٌ بأنّ کل ما یسمّیه أهل العربیة فعلاً فهو عند المنطقیّین کلمة و ذلک ینافی العموم و الخصوص.

– فنقول: انّه جعل الفعل المُفرد الذی لم یلتئم منه کلمة، لا کُلّ فعل و تلک الافعال مرکّبات. و حدّ الفعل الّذی أوردهُ الشّیخ ناقص لا یتناول جمیع الذّاتیات أمّا أولاً فلخلوّهِ عن الفصل الذی یمیزه عن الحرف، و أمّا ثانیاً فلتناوله بعض الاسماء کالمصادر و الاسماء المتّصلة بالافعال، فانّها دالةٌ علی معانٍ موجودةٌ فی زمانٍ معیّن من الازمنة الثلاثة، أللّهم الّا المتّصلة بالافعال، فانّها دالةٌ علی معانِ الدّلالة مراد فی الحدّ، لذکره بعد تقسیمِ اللّفظ التّام الدّلالة علی الاسم و الفعل. و المُراد بالزّمان المعیّن، الزّمان الذی یعینُهُ باعتبار حصول المعنی فیه، فأذا حصل المعنی فی زمان، تعیّن ذلک الزّمان لا بحسب الامر فی نفسه، بل بالنّسبة الی المخاطب. فان تعلّق المعنی بالفاعل فی زمانٍ معیّن، لا یراد صیغة مخصوصة، و الصّیغة المخصوصة معینة للزمان بالنّسبة الی المخاطب، فیکونُ تعلّق المعنی معیناً للزمان بالنسبة الیه. فانداقع النّقض الاول لارادة استقلال الدّلالة، و الثّانی لانّه لما کان تعلّق ذلک المعنی بالفاعل یعینُ الزّمان بالنّسبة الی المخاطب کانت الصّیغة دالة علی الزّمان المعیّن، و المصادرُ و الاسماء المتّصلة بالافعال لا یدلُّ علی الزّمان المعیّن و هو المُراد بقوله: «فی الحدّ التامّ یعینه ذلک التّعلق أی یُعین ذلک الزّمان تعلّق المعنی

بالفاعل، بالقیاس الی المخاطب. فلو قال: المُراد بالزّمان المعیّن بالنسبة الی المخاطب، کفی فی دفع النّقض، اذاً الزمان انّما یعین بالنّسبة الیه اذا دلّ علیه اللفظ، علی أنّ هذه التّعسفات غیرُ محتاجٍ الیها، لما مرّ من أن الحیثیّة فی مثل هذه التّعریفات مرادة: فمعنی الکلام أنّ الفعل ما دَلَّ علی معنیً موجود لشیءٍ ما فی زمان معیّنٍ من حیثُ أنّه موجود لشیء فی زمان معین، من حیثُ انّه موجود له فی الزّمان المعیّن، فدلالتُهُ علی الامور الثّلاثة معتبرةٌ فی هذا التّعریف، فلا نقض. و لمّا کانت الاداة لا تدلّ الّا علی معنیً فی غیره، احتاجت فی الدّلالة الی غیر یتقوّم مدلولها به و هو القرینة. فالقرینةُ لیس کلّ ما انضمّ الی الاداة: من الاسم و الفعل، بل ما یظهَرُ معناه فیه، کـ«من» مثلاً، فانّ قرینته مثل البصرة، لانّ «من» للابتداء، و معنیَ الابتداء، لا یظهر و لا یحصل الّا فی المُبتداء. فاذا قُلتَ: من البصرة تمّت دلالته علی الابتداء، أمّا لو قلتَ: سرتُ من لم یحصل معناه و هکذا «لا» و «فی»، اذا کانا موضوعین للسّلب و الظّرفیة، لا یظهر معناهما الّا فی المسلوب و المظروف، فاذا قیل: «فی الدار و لا انسان» تمّت دلالتهما علی معینهما، و لو قلتَ: «زید فی أو لا»، لم یحصل لهما معنی، هذا کلام الشّیخ، حیث قال: «فانّ القائل زیدٌ لا أو زیدٌ فی لا یکون قد دلّ علی کمال ما یدُلُّ علیه فی مثله ما لم یقل فی الدّار او لا انسان» و قوله: «فی مثلِهِ معلقٌ بلا یکون أو یدلُّ» أی القائل زیدٌ، لا لم یکن فی هذا التّرکیب قد دلّ أو فی مثلِ قوله هذا علی کمال مدلول لا، فانّ زیداً لیس بقرینة لا. نعم، لو قال «لا انسان»، فقد دلَّ علی مدلوله، علی انّه لو حُذفَ قوله فی مثلِهِ کان الکلامُ مستقیماً ظاهرُ الدّلالة علی المُراد، و یُمکن أن یقال «فی» بمعنی «الباء» أی القائل زید لا، لا یدلُّ بمثل هذا التّرکیب علی کمال معناه و حینئذٍ یصیرُ معنی الکلام أوضح. و الشّارح لما حاول محاذاة ترکیبِهِ لترکیب الشیخ زاد فی مثلها فی موضعین، و کأنّه توهّم أنّ فی مثله یتعلّق بکمال ما یدلُّ علیه حتّی علق فی مثلها به فی الموضعین، و هو زائدٌ، لا یرجع الی طائل، اذ یکفی أنّ الاداة اذا اقترنت بالقرینة، یدلُّ علی کمال مدلولها، و ان تجرّدت عنها لم یدلُ علی کمالها مدلولها، و ان اقترنت بغیرها، و غایة توجیهُهُ أن یقال قوله مثلها او لا، یتعلّق بید «ل» المذکور أولاً، حتّی یکون تقدیراً الکلام و الاداة المُقارنة للقرینة یدلُّ فی مثل تلک المقارنة علی کمال مدلولها. و أمّا قوله: «مثلها ثانیاً» فیُمکنُ أن یتعلّق بید «ل» المذکور أولاً حتّی یکون الکلام و الفاقدة ایّاها و ان اقترنت بغیرها لا یکون یدُلّ فی مثل تلک المُقارنة علی کمال مدلولها و یمکن أن یتعلق بید «ل» المذکور ثانیاً حتّی یکون التّقدیر أنّ الفاقدة ایّاها و ان اقترنت بغیرها لا یدُلّ علی ما یدلّ علیه فی مثل مقارنتها بالقرینة لکن لفظُ «المثل» فی هذه

الفعل ملکات، و فصول الاسم و الحرف أعدامـها، و الأعـدام تُـعرَفُ بـالملکات، و لا ینعکس، فلذلک اقتصر الشّیخ علی ایراد حدّ الفعل، اذ هو یتناول حدّیهما بالقوّة، فقال فی حدّهِ:

«هو الّذی یدلّ علی معنی موجود لشیء غیر معیّن فی زمان معیّن من الأزمنه الثلاثة».

و الفعلُ لا ینفکُّ بعد الامور الخمسة أعنی؛ الأربعة المشترکة، و الاستقلال فی الدّلالة المشترک بینه و بین الاسم، عن شیئین: أحدهما کونُ معناهُ موجوداً لغیره مرتبطاً لذاته به، و ذلک الغیرُ هو الفاعل، و هو قد یکون معیّناً و قد لا یکون، لکن وجود التّعیّن و عدمه لا یتعلّق بالفعل نفسه، فهو فی نفسه انّما یقتضی الاحتیاج الی غیر، لا بـعینه لا الی غـیرٍ، بشرط أن یکون لا بعینه؛ فانَّ بینهما فرقاً کثیراً. و هو المُراد من قوله: «موجود لشیء غیر معیّن».

و قد یُشارکُهُ الأسماء المتّصلة بالأفعال، کالفاعل و المفعول و الصّفة فی هذا. و الثّانی حصولُهُ فی زمان معیّن، فانَّ من الأسماء ما یدُلّ علی نفسِ الزّمان کالوقت، و منها ما یدلُّ علی ما جزؤه الزّمان کالصّبوح، و منها ما یدلّ علی معنیً انّما یحصُلُ فی زمانٍ لا بعینِهِ کجمیع الأسماء المُتّصلة بالأفعال و جمیعُها مجرّدة عن الزّمان المُعیّن الّذی یحصل فیه المعنی؛ أمّا ما تعیّن زمانه، بحسب حصول المعنی فیه فهو الفعل، لا غیر، و هو المُراد من قوله: «زمان معیّن من الثلاثة». و الحدُّ الّذی أوردَهُ الشّیخ ناقصٌ غـیر مـتناول لجـمیع الذّاتیّات، لا سیّما الفصل الّذی یمیّزهُ عن الحرف الّا بالتزام، و الحدُّ للفعل التامّ أن یقال: الفعلُ، لفظٌ مفردٌ یدلُّ بالوضع علی معنیً مستقلٍّ بنفسه، و یتعلّق بشیءٍ لا بعینِهِ فی زمانٍ من الأزمنة الثلاثة یعیّنه ذلک التعلّق؛ فالأفعال النّاقصة ما ینقُصُ فیها الدّلالة علی نفس

التّوجیهات، کُلُّها زایدٌ حشوٌ، بخلاف لفظ «مثل» فی عبارة الشّیخ. و انّما قیّد المدلول بالکمال، لانّه اذا قیل: «زید لا»، أو «فی»، یُفهم من «لا» ألسلب، و من «فی» الظّرفیة الّا انّهما لیسا کمال مدلولهما فانّ «لا» لیس بموضوعٍ لمطلق السّلب، بل لسلب الشّیء کـلا انسـان، و فـی لیس بموضوع لمجرّد الظرفیّة مثل الدّار فما لم ینضمُّ معهما القرینة لم یتأدّ کمال مدلولهما و ان جاز تأدّی بعض.

المعنى، فيحتاج الى جزءٍ يدلُّ عليهِ، كقولنا: كان زيدٌ قائماً، و هى الّتى يسمّيها المنطقيّون كلماتٌ وجوديّة.

و قد ظنّ بعضهم: أنّ الفعل البسيط، أعنى المجرّد عن الاسم، الّذى يُسمّيه المنطقيّون «كلمة»، لا يُوجَدُ فى لغة العرب، لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر، و هو ظنٌّ فاسدٌ، يتحقّقه النُّحاة؛ فانّ قولنا: قام فى زيدٌ، خالٍ عن الضّمير، و ان كان مُشتملاً على ضميرٍ فى عكسه، و الكلمةُ فى لغة اليونانين، كانت تدُلُّ بانفرادها على وقوعها فى الحال و تسمّى قائمةً، ثمَّ تصرفُ الى الماضى أو المستقبل بأدواتٍ لذلک يقترن بها.

و ظهر من حدّ الفعل، أنَّ الاسم، لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىً يستقلُّ بنفسه، و لا يقتضى وقوعه فى زمانٍ يتعيّن بحسبه. و الحرفُ لفظٌ مفردٌ يدلُّ بالوضع على معنىً فى غيره. و التّأليف الثّنائى بين هذه الثّلاثة يُمكنُ على ستّة أوجهٍ، اثنانِ منها تامّان بحسب النّحو و هو ما يتألّف من اسمين أو من اسمٍ و فعلٍ، يسند أحدهما الى الآخر كقولنا: «زيد قائم» و «قام زيد». و قول الشيخ: انّ القول التامّ و هو الّذى كلّ جزء منهُ لفظٌ تامّ الدّلالة اسمٌ أو فعلٌ، يوهم أنّ التامّ منها ثلاثة، لكنَّ التّأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كلٌّ واحدٍ منهما الى الاسم، فيرجعُ التامّ الى القسمين المذكورين، الّا أنّ قوله فى المثال: «حيوانٌ ناطق»، تدلُّ على أنَّ المؤلّف من الموصوف و الصفة، يُعدُّ فى الأقوال التّامّة، و حينئذٍ يكونُ ما ذهب اليه النُّحاة أخصّ، لكنّه أسدّ، لأنَّ التّامّ عندهم لا يقع موقع المُفرد و هذا يقع.

قوله فى القَول النّاقص: «الّا انّ احد الجُزئين اداةٌ لا يتمُّ مفهومها الاّ بقرينة»، لمّا كانت الأداة لا تدُلّ الّا على معنىً فى غيره، احتاجت فى الدّلالة الى غيرٍ يتقوّمُ مدلولها به، و هو المرادُ بالقرينة. فالأداةُ المُقارنة لها، تدلُّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثلِها كقولنا «لا انسان»، و الفاقدة ايّاها و ان اقترنت بغيرها لا تكون تدلُّ على كمال ما يدلّ عليه فى مثلها، كقولنا: «زيد لا»، و الأوّلُ تأليفٌ ناقصٌ لأنّها فى قوّةِ مُفرد، و الثّانى ليس بتأليف الّا بعد الانضياف الى القرينة.

* اشارةٌ الى اللّفظ الجُزئى و اللّفظ الكلّى *

«اللّفظ قد يكون جزئيّاً، و قد يكون كليّاً و الجُزئىُّ هو الّذى نفس تصوّر معناه، يمنعُ وقوع الشّركة فيه مثل المتصوّر من زيد، و اذاكان الجُزئى كذلک، فيجبُ أن يكون الكلّى

ما يقابله، و هو الّذی نفس تصوّر معناه لا يمنعُ وقوع الشّركة فيه، فان امتنع، امتنع بسببٍ من خارج مفهومِهِ، فبعضهُ يكون مشتركاً فيه بـالقوّة و الامكـان، مـثلُ الشّكـل الكـرىّ المحيط باثنى عشرة قاعدة مخمّسات، و بعضُهُ ليس يقعُ فيه شركة لا بالفعل، و لا بالقوّة و الامكان، بسببِ غير نفس مفهومه، مثلُ الشّمس عند من لا يجوّز وجود شمسٍ اُخرى. مثالُ الجُزئى زيد، و هذه الكُرة المحيطة بتلك، و هذه الشّمس، مثال الكلّى الانسان و الكُرةُ المحيطة بها مطلقة، و الشمس».

اقول: الجُزئى الّذى رسّمه، هو الحقيقىّ [١] و الاضافىّ هو كلّ أخصّ يقعُ تحت اعمّ، و لو

---

١ – قوله: «الجُزئىُ الّذى رسمه هو الحقيقى»، كما أنّ الجُزئى مقولٌ بالاشتراک على مـعنيين يُسمّى الاوّل منهما حقيقيّا، و الثّانى اضـافياً، كذلک الكلّى، لانّه مقابلٌ له مقول أيضاً على معنيين أحدهما ما لا يمتنعُ نفس تصوّرهِ عن وقوع الشّركة، و ثانيهما الاعمّ الذى يكونُ تحته أخصّ، و هو المشترک بين كثيرين بالفعل، و المعنى الاوّل كلّىٌّ حقيقىٌّ و الثّانى كلّىٌّ اضـافىٌ، و مـناطُ الكليّة الحقيقية، صلاحيةُ المفهوم للشّركة من حيثُ أنّه متصوّرٌ و ليس يعتبر فيها الشّركة بالفعل لو امتنع الشّركة فيه، امتنع بسببٍ من خارج.

– فان قلتَ: لم قدم تعريفُ الجزئى مع أن الكُلّى مقصودٌ بالذات فى نظر المنطقى.

– فنقول: فيه فائدتان، أحديهما أنّ من النّاس من اعتبر فى الكُلّى أن يكون مشتركاً بين كثيرين بالفعل، امّا فى الخارج و فى العقل، و هو فاسدٌ، و ذلک التّرتيب فى الكتاب منبىءٌ على فسادهِ، فانّه ليس يكفى فى كون الشّىء جزئياً ان لا يكون مشتركاً بين كثيرين، بل لابُدّ مع ذلک من أن يكون نفس تصوّرِهِ مانعاً من وقوع الشّركة و الكُلّى مقابلٌ للجُزئى فهو ما لا يكون نفس تصوّرهِ مانعاً من وقوع الشّركة سواءاً كان مُشتركاً بالفعل أو لا يكون، و الالزام الواسطة بينهما، و لهذا قدم على رسمِ الكُلّى رسمُ الجُزئى، و لما ثبت هذا التّرتيب بحسبِ الفعل، وجب أن يكون كذلک فى اللفظ، ثُمّ انّه قسم الكلّى الى ثلاثة اقسامٍ، و بيانُهُ: انّ الكُلّى لما كان هو الّذى نفس تصوّره لا يكون مانعاً عن وقوع الشّركة، فلا يخلُو اما أن يمتنع وقوع الشّركة فيه بسببٍ خارج، أو لا يمتنعُ، و الى الاوّل أشار بقوله و بعضه ليس يقع لا بالفعل و لا بالقوّة و لا بالامكان و الثّانى امّا أن يكون الشّركة فيه بالفعل و اليهِ اشارَ بقوله: «و بعضه مشتركاً فيه بالقُوّة و الامكان» و قومٌ قسّموه الى ستةِ أقسامٍ و هو ظاهرٌ، و فيما ذكره الشيخ كفاية، أى الاقسام السّتة يمكنُ أن يعلم مـن قـول الشيخ، لانّ كُلّ قسمٍ من الثلاثة يتناولُ قسمين من الاقسام السّتة، فانّ الذى يمنعُ وقوع الشّركة

كان كليّاً بالمعنی الأوّل كالانسان تحت الحيوان و يقابلهما الكلّی بمعنين و قومٌ قسمّوا الكلّی الی أقسام ستّة، بأن قالوا:

امّا ان يوجد فی كثيرين غير مُتناهية، او متناهية، أو فی واحدٍ فقط، أو لا يوجد أصلاً.

و الاخيران امّا أن يمكن وجودهما فی كثيرين أو لا يمكن بسبب غير المفهوم.

و أمثلتها «الانسان»، و «الكواكب»، و «الشّمس» - عند من يجوّز نظيرها - و «الاله» و «الكرة» - المذكورة - و «شريک الباری». و فيما ذكره الشيخ كفايةٌ و ما فی الكتاب ظاهرٌ.

* اشارةٌ الی الذّاتی و العرضیّ اللازم و المفارق *

«قد يكونُ من المحمولات ذاتيّةٌ و عرضيّةٌ لازمةٌ مفارقةٌ، و لنبدأ بتعريف الذاتيّة: اعلم أنّ من المحمولات محمولاتٌ مقوّمةٌ لموضوعاتها، و لست أعنی بالمقوّم، المحمول الّذی يفتقرُ الموضوع اليه فی تحقّق وجوده، ككون الانسان مولوداً و مخلوقاً و محدثاً و كون السّواد عرضاً، بل المحمول الّذی يفتقرُ اليه الموضوع فی تحقق ماهيّته، و يكون داخلاً فی ماهيّته جزءٌ منها، مثل الشّكليّة للمثّلث، و الجسمية للانسان، و لهذا لا يفتقرُ فی تصوّرِ الجسم جسماً الی أن يمتنع عن سلب المخلوقيّة عنه من حيثُ يتصوّره جسماً، و يفتقر فی تصوّر المثّلث مثّلثاً الی أن يمتنع عن سلب المخلوقيّة عنه من حيثُ يتصورّه جسماً و يفتقرُ فی تصوّر المثّلث مثّلثاً الی أن يمتنع عن سلب الشّكليّة عنه و ان كان هذا فرقاً غير عامٍّ، بل قد يكون بعض اللّوازم الغير المقوّمة، بهذه الصّفة، علی ما سيتلی عليک و لكنّه فی هذا الموضع فرق».

اقول: كُلّ محمول، فهو كلّیٌ حقيقیٌّ [1] لأنّ الجُزئی الحقيقیّ من حيثُ هو جزئیٌ لا

فيه، يشملُ ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله و ما لا يوجد منه فردٌ أصلاً كشريكه، و الّذی يُمكن وقوع الشّركة و لكن لا يكون واقعاً بالفعل يتناولُ ما يوجَدُ فردٍ مع امكان مثله، كالشّمس عند من يجوزُ وجود مثلها، و ما لا يوجَدُ كالكُرةِ المذكورة، و الذی يوجد فيه الشّركة بالفعل، يشمل ما يكون أفراده متناهية كالكواكب السّبعة و ما يكون أفراده غير متناهية، كالانسان، م.

۱ - قوله: «كل محمول فهو كل حقيقی»، لانّ الجُزئیُّ الحقيقی، هو الهذيّة، و ظاهر أنّها لا

يحمل على غيره، و كلّ كلّى فهو محمولٌ بالطّبع على ما هو تحته، و رُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: «الجسم حيوان أو جماد».
و أراد الشيخ بالمحمولات هيهنا، ماهى بالّطبع [١] ،فهى امّا ذاتيّة لموضوعاتها، و امّا

يصدقُ على غيرها، بل الاشياء يصدق عليها، و أمّا مثل قولنا: «هذا زيد» فلا نعنى الّا أنّ هذا مُسمّى يزيداً و مدلول هذا اللفظ أو ذات مشخّصه او غير ذلک من المفهومات الكُليّة، و او عنينا يزيد الجُزئى الحقيقى لم يكن هناک حمل الّا فى اللفظ و ذلک ظاهر بادنى تأمّلٍ، و انّما قيّد الكلى بالحقيقي، اذ ليس يجبُ ان يكونَ المحمول كلياً اضافياً، و الكُليُّ له اعتباران، اعتبارٌ بالقياس الى ما تحته، و بهذا الاعتبار يكون محمولاً عليه بالطّبع لانّ طبيعته، اى مفهومه تقتضى الحمل، اذ لا معنى للاشتراک بين كثيرين الّا صدقه عليها و اعتبارٌ الى ما فوقهُ و بهذا الاعتبار لو صار محمولاً عليه، لم يكن محمولاً الّا بالوضع، م.
١ - قوله: «و اراد الشّيخ بالمحمولات هيهنا ما هى بالطّبع»، أى: الكليّات المقيسة الى ما تحتها لانّ القسمة فى الذّاتيه و العرضيّة انّما هى بالقياس الى الجُزئيّات، فالكُليّ بالقياس اليها امّا مقومٌ لها او متقوّمٌ بها و الاوّل و الذّاتى و الثّانى العرضى، و الذّاتى امّا يتألّفُ منه الذّات و هو الذّاتى لانتسابه الى الذّات، و امّا نفس الماهيّة و هو ذاتيٌ بالقياس الى الجُزئيات المُتّفقة بالحقيقه و تعريف الذّاتى لا يخلو عن عسرٍ ما، لانّه لو عرفناهُ بما ليس بعرضى كان نفس الماهيّة ذاتياً و ورد عليه سؤال الجمهور و لو عرفناهُ بجزء الماهيمة وردَ عليه نفس الماهيّة لانّه أولى بالذّاتية من الجُزء، لانّ الجُزء لا يجوزُ ان يكسون ذاتياً لامتناع أن يكون محمولاً و فيه نظر، لانّ سؤال الجمهور مندفعٌ اذ المراد بالذّاتى و المقوّم هيهنا، ليس هو الغوى، بل المفهوم الاصطلاحى، أعنى ما ليس بعرضٍ و هو صادقٌ على نفس الماهيّة، سلّمناه لكن، نفس الماهيّة ليست ذاتيةً لها، بل للجُزئيات، كما صرّح به الشارح، فلا يلزمُ انتساب الشّىء الى نفسه، لا يقال: اذا جعل الماهية ذاتية للجُزئين، فان أُريد بالجُزئى الماهيّة مع التّشخص لم يكن نفس ماهيته بل جزئهُ و ان أُريد الماهيّة فقط، عادَ السؤال لانّا تقول: اعتبار التّشخص مع الماهية، لا يجبُ أن يكون بالجُزئية بل يجُوز أن يكون بالعروض، فيجوزُ أن يكون نفس الماهيّة ذاتية للماهيّة من حيثُ أنّها معروضةُ للتّشخص، و الاولى أن يُقال: المُراد بعسر، تعريفُ الذّاتى أن تُعرف الذّات من العرضى عسر، فانّ هناک محمولات كلٌ منها صادقٌ على الشّى بهو هو، فيكون بعضها ذاتياً و بعضها عرضياً على مسافة بعيدة من التّعقل، و لذلک عقب ذلک بذكر خواص ينتفعُ بها فى التّمييز و هى ثلاثةُ التّقدم

عرضیّة، و قد یُستعمل الذّاتی بمعنیً آخر، کما یجیءُ ذکره فیخصّص هذا باسم «المقوّم» و هو ما یتألّفُ منه الذّات، فیکون ذاتیّاً بالقیاس الی الذّات، و البسیط المطلق، لا ذاتی له بهذا المعنی، و أمّا ما هو نفس الذّات فهو ذاتیّ بالقیاس الی جزئیّات الذّات المُتکثّرة بالعدد فقط، و کلٌّ ما سواهما ممّا یحمل علی الذّات بعد تقوّمها فهو عرضیٌّ و الجمهور یجعلون الذاتیّ هو القسم الأوّل وحده و ینکرون الثانی، لکون الذّاتی عندهم منسوباً الی الذّات، و الذّات لا ینسبُ الی نفسها، و بالجملة لا یخلو تعریف الذّاتی من عسرٍ مّا.

و القُدَما، قد ذکروا له ثلاث خاصیّات: أحدیها أنّه لا یمکنُ أن یتصوّر الشّیء الّا اذا تصوّر ما هو ذاتیّ له أوّلاً، و ثانیها أنّ الشّیء لا یحتاجُ فی اتّصافِهِ بما هو ذاتیٌّ له الی علّةٍ مغایرةٍ لذاته، فانّ «لا سواد» هو لونٌ لذاته، لا لشیءٍ آخر یجعلهُ لوناً، فانّ ما جعله سواداً جعله أوّلاً لوناً، و ثالثها أنَّ الذّاتی یمتنعُ رفعهُ عمّا هو ذاتیّ له وجوداً و توهّماً، و هذه الخاصیّات انّما توجدُ للذاتی فی الخاصّتین الأخیرتین فانَّ الاثنین مثلاً یحتاجُ فی اتّصافه بالزّوجیّة الی علّةٍ غیرُ ذاتهِ و لا یمکنُ رفع الزّوجیّة عنه فی الوجود و لا فی التّوهّم الّا أنَّ الذّاتی یلحقُ الشّیء الّذی هو ذاتیّ له قبل ذااته؛ فانّه من علل ماهیّته أو نفس ماهیّته، و العرضیّ اللّازم یلحقهُ بعد ذاتهِ فانّه من معلولاته، و علل الماهیّة غیرُ عللِ الوجود و قد أشار الشیخ فی هذا الفصل، الی الفرق بینهما فقال:

فی التّصور علی ما له الذّاتی و الاتّحاد فی الجعل، فانّ الجاعل للسّواد هو الجاعل للّون و بجعله جعله، و قوله اوّلاً واجبُ الحذف، لانّه بعید التّقدم و التّغایر فی الجعل الامتناع عن السّلب وجوداً و توهماً، و هذه الخاصیّات انّما توجد الذّاتی، اذا خطر بالبال مع ما له الذّاتی لا بمعنی أنّها لا تکونُ ثابتةً للذّاتی الّا عند الاخطار بالبال، فرُبما لا یکون الماهیّة و ذاتیاتها معلومةٌ و تلک الخاصیّات ثابتةٌ، فضلاً عن اخطارها بالبال، بل بمعنی أنّها انما یعلم ثبوتها للذّاتیات اذا کانت مخطرة بالبال و الّشیء ایضاً خواطوا بالبال و علّةُ الماهیة بانّ الماهیّة ماهیةٌ و هو الجنس و الفصل، بحسب العقل و المادّة و الصّورة بحسب الخارج و ههنا کلام تسمعه فیما بعد و علّةُ الموجود ما به الماهیّة موجودة، کالفاعل و الغایة، فان قلتَ الوجود من الامور الاعتباریة فکیف یکون له تلک الاسباب، فنقول: نعم، الوجود لا یتحقّق فی الخارج بلا انّه تحقّق الماهیّة فی الخارج و لیس الکلام فی تحقّق الماهیّة بل فی تحقّق التّحقّق فی الخارج و لابُدّ فی تحقّق الماهیّة فی الخارج من اسباب، م.

«و لست أعنی بالمقوّم المحمول الّذی یفتقرُ الموضوع الیه فی تحقّق وجوده، بل المحمول الّذی یفتقرُ الموضوع الیه فی ماهیّته».

ثمَّ قال:

و یکون داخلاً فی ماهیّته جزءً منها مثلُ الشّکل للمثلّث، یریدُ به القسم الأوّل من الذّاتی، و هو الذّاتی عند الجمهور، و قد یُقال له جزء الماهیّة بالمجاز[1]. فانَّ الجزء

---

۱ - قوله: «و هو الذّاتی عند الجمهور و قد یُقال له جزء الماهیّة بالمحاز»، أما أنّه لیس جزئاً بالحقیقة، فانّ الجُزء من حیثُ أنّه جزءٌ، متقدمٌ علی الماهیّة فی الوجود، فیکون وجوده مغایراً لوجود الماهیّة، فلا یکون محمولاً علیها، اذ الحمل یستدعی الاتّحاد فی الوجود، فلا یکونُ ذاتیاً، لانّه من أقسام المحمول، و أمّا وجه التّجوز فلانّ اللفظ الدّال علیه جزء ألفاظ الحدّ، فسمّی الذّاتی به تسمیة المدلول باسم الدّال، أو لانّه معروضُ الجزئیّة باعتبار آخر کما سیرد علیک، فقد اضطرّ الی اطلاق اسم الجُزء علیه لانّ الحیوان - مثلاً - لا یمکن أن یقال انّه نفس ماهیة الانسان، و لا خارجاً عنها، فالقولُ بأنّه جزءٌ، انّما هو بالاضطرار و انّما قال: «و لهذا لا یفتقرُ فی تصوّر الجسم جسماً الی أن یمتنع عن سلب المخلوقیة، و یفتقرُ فی تصور السّلب الی أن یمتنع عن سلب الشّکیلة»، و ما قال الی أن یقطع بالایجاب مع أنّ القطع بالایجاب یستلزمُ امتناع السّلب لان امتناع السّلب یستلزم اخطار الذّات بالباب اذ هو شرطه، قال الشیخ فی «الشّفاء»: یجبُ ان یکون المقوّمات معقولة مع تصوّر الماهیة بحیث لم یمکن السّلب عنها و لیس یکفی فی امتناع السّلب أن یکون معقولةً، بل لابُدّ مع ذلک من أن یکون مخطرة بالبال، و لا» أقول: من الواجب خطورها بالبال بالفعل، فکثیرٌ من المقولات لا یکون مخطرةً بالبال، بل المراد أنّها لو کانت مخطرةً بالبال الماهیة أیضاً مخطرةً بالبال امتنع سلبها عنها، فقد بان أنّ اخطار الذّاتی بالبال شرطٌ فی ظهور هذه الخاصّة، و لا شکّ أن هذا المعنی أی أنّه لو اخطر الذّاتی بالبال امتنع السّلب، لازم لتصوّر الماهیة، سواءٌ خطر الذّاتی بالبال أو لا، و أمّا القطع بالایجاب فانّه لا یستلزم بالبال الّا اذا کان بالفعل، فرُبما یتصوّر الماهیّة و لا یخطر الذّاتی بالبال و حینئذٍ لا یثبتُ القطع بایجابه لها فلا یکون القطع بالایجاب لازم تصوّر الماهیة، هذا کلام الامام، و اعترض الشّارح: أنّ القطع بالایجاب بالفعل، یستلزمُ الاخطار بالبال، کما أنّ امتناع السّلب بالفعل یستلزمه، و امتناع السّلب بالقوّة لا یستلزمُ الاخطار بالبال، کما أنّ القطع بالایجاب بالقوّة لا یستلزمه، فلو کان معنی امتناع السّلب أنه علی تقدیر اخطار بالبال، کما أنّ القطع بالایجاب بالقوّة لایستلزمه فلو کان

الحقيقىّ، لا يُحمل على كلّه بالمواطاة و الذّاتىّ يحمل على الماهيّة، بل انّما يكون اللفظ الدالّ عليه جزئاً من حدّها، فهو يشبهُ الجزء لذلک، و قد اضطرّ الى اطلاق الجُزء عليه لعوز العبارة عنه.

ثمَّ انّه بيّن الفرق بين علل الماهيّة، علل الوجود بالخاصيّة الأخيرة المذكورة، فـانّها موجودةٌ لعلل الماهيّة غيرُ موجودةٍ لعل الوجود، فقال:

«و لهذا لا نفتقر فى تصوّرِ الجسم جمساً الى أن نمتنعَ عن سلبِ المخلُوقيّة عنه من حيثُ نتصوّره جسماً، و نفتقرُ فى تصوّر المُثلّث مثلّثاً الى أن نمتنع عن سلب الشّكـلية عنه».

قال الفاضل الشّارح:

«الامتناع عن السـلب يلزمه القطع بالايجاب الّا أنّ الامتناع عن السّلب، يستلزمُ

معنى امتناع السّلب أنّه الفرق الذى ذكره الامام راجع لا الى المفهوم اللُغوى لامتناع السّلب و قطع الايجاب، بل الى المفهوم الاصطلاحى، فانّ معنى امتناع السّلب عند عامّة المـنطقيين أنّ الماهيةَ اذا تصوّرت، تصوّرت أجزاؤها و امتنع الحكم بسلبها عنها. قوله: «ظهور هذه الخاصيّة يتوقّفُ على اخطار الذّاتى بالبال و معنى وجوب الارتياب عندهم هو انّ تصوّر الجُزء لا ينفكُ عن تصوّر الماهيّة و تصوّر الذّاتى و امتيازه عنها» و هذا معنى قوله: ظهور هذهِ الخاصّة يتوقّفُ على اخطار الذّاتى بالبال و معنى وجوب الاثبات عندهم هو ان تصوّر الجُزء لا ينفک عن تصوّر الماهيّة و هذا قد يحصل و ان لم يكن الذّاتى مُخطراً بالبال و لذلک قال اولّاً الامتناع عن السّلب يلزمه القطع بالايجاب اشارةً الى المفهوم اللُغوى لانّا نقول: الشيخ صرّح فى «الشفا» بانّ امتناع السّلب و وجوب الاثبات متلازمان، و كيف وجه كلامه على اصطلاح غيره، على انّا ان اعتبرنا تفسير المتأخرين، فهُم لم يعتبروا فى امتناع السّلب الّا تصوّر الماهيّه و الذّاتى و تصوّرهما لا يستلزمُ الاخطار بالبال، و لئن سلّمنا فوجوب الاثبات يستلزمُ امتناع السّلب لانّه لما لم ينفک تصوّر الجُزء عن تصوّر الماهيّة فتصوّر الماهيّة يستلزمُ مجموع التّصور و هُما كافيان فى امتناع السّلب، فيكونُ تصوّر الماهيّة مستلزمٌ للتصديق السّلبى و هم قد صرّحوا بانّ وجوب الاثبات، اخصٌّ من الامتناع بالسّلب فلو استلزم امتناع السّلب الاخطار بـالبال، لا يـستلزمه وجـوب الاثبات ايضاً، سلمنا ذلک لكنّ القريب ليس بتامّ، لان تصوّر الماهيّة يستلزمُ وجوب الاثبات على ذلک التّفسـير كما يستلزم امتناع السلب، م.

احضار الذّاتىّ بالبال أيضاً الّذى هو شرطٌ فى أن يظهر الخاصيّة المذكورة له، و القطعُ بالايجاب لا يستلزمُ لأنّه قد يكون بالفعل، و قد يكون بالقوّة القريبة من الفعل، و ذلک عند ما لا يكونُ الذاتىّ مخطراً بالبال، بل يكونُ الذّهن ذاهلاً عن الالتفات اليه، و لذلک عَدلَ عن ذكرِ القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب».

اقول: و هذا فرقٌ ضعيف لأنّ الامتناع عن السّلب، و القطعُ بالايجاب مُتلازمان و حكمُهما فى استلزام اخطارِ الذاتىّ بالبال، اذا كانا بالفعل، و فى عدم استلزامهِ اذا كانا بالقوّة واحدٌ.

قوله : «من حيثُ نتصوّرهِ جسماً».

فائدةُ هذا القيد أنّ امتياز الماهيّة عن الوجود، لا يكونُ الّا فى التّصوّر، فعِللُها لا تمتازُ عن علل الوجود الاّ هناک.

قوله : «و ان كان هذا فرقاً غير عامّ».

أى: ليس فرقاً بين الذّاتيّات و جمع العرضيّات، فانّ بعضَ العرضيّات يُشاركُها فيه كما – مرّ – بل هو فرقٌ خاصٌّ بين الذّاتيّات و بين لوازم الوجود الّتى لا يلزمُ الماهيّة، و مثالُهُ أن يفرق بين المثلّث و الدّائرة، بأنّ المثلّث مضلّعٌ بخلاف الدّائرة، فان المُضلّع، و ان كان يعمّ المُثلّث و غيرُهُ لكنّه يفيدُ الفرق فى الموضوع المطلوب.

* اشارةٌ الى الذّاتى المقوّم *

«اعلم انّ كُلّ شيءٍ له ماهيّةٌ، فانّه انّما يتحقّق موجوداً فى الأعيان أو متصوّراً فى الأذهان، بأن يكون أجزائه حاضرةً معه».

اقول: الماهيّة مشتقّةٌ عن «مّا هو» و هى، ما به يُجاب عن السّؤال بـ«ما هو»، و المُرادُ هيهنا كلّ شىءٍ له ماهيّةٌ مركّبة، دون البسائط، و يدلُّ عليه ذكر الأجزاء، و انّما خصّ البيان بالمركّبات لأنّهُ يريد بيان القسم الأوّل من الذّاتيّات الّتى يعرفها الجمهور.

قوله : «و اذا كانت لهُ حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين، غيرُ مقوّم به».

يعنى: بالوجودين الخارجىّ و الذهنىّ، و الشّىءُ قد يكون حقيقتُهُ هو الوجود الخاصّ به و هو «واجب الوجود» لذاته، و قد لا يكون و قد لا يكون و هو ما عداه، لكنّه اذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوّماً له من حيثُ هو كذلک.

قوله : «فالوجودُ معنىً مضافٌ الى حقيقتها لازمٌ أو غير لازمٍ».
الوجودُ اللّازم هو لما يدوم وجوده، و غيرُ اللّازم لما لا يدوم.

قوله : «و اسبابُ وجودِه ايضاً غير اسبابُ ماهيّته مثل الانسانيّة، فانّها فى نفسها حقيقةٌ مّا و ماهيّتهُ ليس أنّها موجودةٌ فى الأعيان أو موجودةٌ فى الأذهان مقوّماً لها بل مضافاً اليها، و لو كان مقوّماً لها لاستحال أن يتمثّل معناها فى النّفس خالياً عمّا هو جزؤها المقوّم فاستحال أن يحصل لمفهوم الانسانيّة فى النّفس وجود و يقع الشّکُّ فى أنّها هل لها فى الأعيان وجودٌ أم لا؟. أمّا الانسان، فعسى أن لا يقع فى وجودِه شكٌّ لا بسببِ مفهومِهِ بل بسبب الاحساس بجزئيّاته. و لک أن تجد مثالاً لغرضنا فى معانٍ آخر».

اقول: أسبابُ الوجود هى «الفاعل» و «الغاية» و «الموضوع». و أسباب الماهيّة «الجنس» و «الفصل» من حيثُ الوجود فى العقل و «المادّة» و «الصّورة» من حيثُ الوجود فى الخارج.

قوله : «فجميعُ مقوّمات الماهيّة داخلةٌ مع الماهيّة فى التّصوّر، و ان لم يخطر بالبال مفصّلة».

المركّبات لا توجَدُ أجزاؤها متمايزة[1]. فللانسان أن يتصوّرها و أن يميّز بين اجزائها و

---

۱ – قوله: «المركبات التى لا توجد اجزاؤها متمايزه»، اعلم انّ الانسان رُبما يتصوّر شيئاً و لا يلتفتُ الى صورتِهِ الحاصلة فى ذهنه فلا يلاحظها و لا يميّزها عن غيرها و رُبما يلاحظها و يميزها عن غيرها و الاولى العلم «الاجمالى» و الثّانى «التّفصيلى»، ثم انّه اذا قصد تصوّر شىءٍ فعند حصول صورتِهِ فى الذّهن يلاحظها و يميزها عن غيرها، و هذا معلوم بالوجدان، بخلاف ما اذا لم يقصد تصوّره، و يحصلُ فى ذهنه اتفاقاً، فرُبما لا يلاحظهُ و لا يفصله عن غيره، و لا خفاء

يفصّلها و يُلاحظَ كلّ واحدٍ منها وحدهُ منفرداً عن غيره، و ذلک لقوّته المميزّة، فالتفاته بالقصد الأوّل الى المتصوّر الأوّل و ان كان مشروطاً بحضور الأجزاء معهُ بالقصد الثانيّ، كما يكون عليه في الوجود مغايرٌ لالتفاته بالقصد الأوّل الى صور الأجزاء المُفصلّة

فى أنّه اذا قصد تصوّر ذلک، فهى مقصودةٌ بالقصد الثّانى، كما يكون علّتهُ فى الوجود أى كما أن الموجد اذا أراد ايجاد مركّبٍ فلابُدّ أن يوجد أجزاؤه، لكنّ المقصود أولاً و هو ذلکَ المُركّب لا الاجزاُ، كذلک الانسان اذا حاول تصوّر المركّب فهو المقصود دون الاجزاء، اذ قد عرفت هذا، فنقول: اذا أدرک مركّبٌ فهو لا مقصود بالقصد الاول، يكون ملاحظاً مميّزاً عن غيرها، و امّا أجزاؤه فلما لم يكن مقصوده فهى و ان وجب حضورها فى الذّهن الّا أنّه ربما لا يلتفتُ اليها و لا يُلاحظها لكن له أن يميز بينها و يُلاحظ كلّ واحدٍ منها بقوله المُميّزة و ذلک يكون بقصدٍ مسألفٍ يتوجّه اليها نفسها، ففرق فى تصوّر الاجزاء بين ما يقصدُ المركّب و بين ما يقصد الاجزاء و ان كان تصوّرها حاصلاً بحسب التّصديق، و رُبما مثل ذلک أبنا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشّروع فى جوابها حاصلةٌ بحسب التّصديق، و رُبما مثل ذلک بأنّا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهى قبل الشّروع فى جوابها حاصلةٌ فى الذّهن، غير ملتفت اليها و اذا شرعنا فى الجواب، و قرّرنا فيها من المعلومات واحداً واحداً، فلا شَکّ أنّا نتخيّل مفصّله، و انّما قيّد «المُركّبات بالّتى لا يوجُد أجزاءُها متمايزة» لانّ الكلام فى الذّاتيات، و هى لا يكون الّا كذلک، و بعض النّاظرين فى هذا الكلام و لعلّه الامام، ظنه مشتملاً على تناقض، لانّ العلم هو حصولُ صورة المعلوم فى العالم، و الذّاتيات مختلفةٌ بحسب الماهيّة، و أذا علم الماهيّة المُركّبة فامّا أن يحصُلُ من كلّ من ذاتياتها صورة او لا، فانّ لم تحصُل كان شيٍ من الذّاتيات، غيرُ معلوم و ان حصل من كُلّ منها صورة فامّا أن يكون الحاصل صورة واحدةُ مطابقةٌ لكلّ واحد من الذّاتيات او يحصل الصّورة الواحدة الذّهنية مطابقة لكل واحد من الذّاتيات كان للشى الواحد ماهيّات مختلفه و انّه محال فتعيّن أنّه لابُدّ أن يكون فى العقل صورٌ مختلفةٌ بازاء كُلّ واحدٍ من الذّاتيات صورةٌ واحدةٌ منها، و لا نعنى بالعلم التّفصيلى الّا ذلک فظهر أن أحد الامرين لازمٌ امّا عدمُ العلم بالذّاتى عند عدمِ العلم بالماهيّة و امّا العلم التّفصيلى على تقدير عدمه و كُلّ منها تناقض صريح و جوابُهُ أنّ الحاصل فى العقل صورة مختلفة الّا أنّها غيرُ ملحوظةٌ و غيرُ ملتفتٌ اليها و لهذا عبّر عن العلمُ الاجمالى بالحالة البسيطة الّتى هى مبدءُ التّفاصيل، فانّ العقل ما لم يلاحظ، لم يحصل عنده صورُ مختلفةٌ متعدّدة، م.

المُتمايزة الحاصلةُ عندهُ بحسب تصرّفهِ فى المُتصوّر الأوّل و قد يكونُ الأوّل حاضراً بالفعل ملتفتاً اليه بالقصد الأوّل من دون أن يكون الثّانى معه كذلک، و ان كان الأوّل لا يتمُّ الّا و أن يكون الثّانى حاصلاً معهُ بحيثُ يكونُ له أن يحضرها متى شاء و يلتفتُ اليها بقصدٍ مستأنفٍ و التفاتٍ مجرّد عن تجشّمِ اكتساب، كالمعلومات الحاصلة الّتى لا يلتفتُ اليها الذّهن بالفعل؛ و له أن يلتفت اليها متى شاء.

فقوله: «فجميعُ مقوّمات الماهيّة داخلةٌ مع الماهيّة فى التصوّر».
اشارةٌ الى حضور المتصوّر الأوّل مع أجزائهِ كما ذكرهُ فى أوّل الفصل بقوله: «انّ كلّ شىء له ماهيّة» فانّه انّما يتصوّرُ مع حضورِ أجزائها و قوله: «و ان لم يخطر بالبال مفصّلة»، اشارةٌ الى التّصوّر التّفصيلىّ الثّانى الّذى ذكرناه.

قوله: «كما لا يخطرُ كثيرٌ من المعلومات بالبال لكنّها اذا اخطرت بالبال تمثّلت».
اشارةٌ الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير المُتلفت اليها. فظهَر معنى كلامهِ من غيرُ تناقضٍ كما ظنّه بعض الناظرين.

قوله: «فالذّاتيّات للشّىء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هى هذه المقوّمات».
اشارةٌ الى الذّاتىّ المُتعارف بين الجمهور فى هذا الموضع؛ فانّ الذّاتىّ فى كتاب البُرهان يُطلقُ على ما هو أعمُّ من الذّاتىّ هيهنا.

قوله: «و لأنّ الطّبيعة الأصليّة لا تختلفُ فيها الاّ بالعدد، مثل الانسانيّة».
يريدُ بيانُ القسم الثّانى من الذّاتىّ المذكور الّذى لا يعرفُه الجمهور و لنقدّم لتعريفِه مقدّمة فنقول: المعانى الّتى لا يمنعُ مفهوماتها وقوعُ الشّركة فيها، قد يؤخذ من حيث هى هى، لا من حيث أنّها واحدةٌ أو كثيرة، أو جزئيّةٌ أو كليّة، أو موجودةٌ أو غير موجودة، بل من حيثُ تصلح لأنّ تكونُ معروضات لهذه المعانى، و تصيرُ بحسب عروضها واحدة أو

کثیرة، أو جزئیة أو کلیّة، أو موجودة أو غیر موجودة[۱]، و حینئذٍ یکونُ العارض و المعروض شیئین لا شیئاً واحداً، فانّها تُسمّی من حیثُ هی کذلک طبایع، أی طبایع أعیان الموجودات و حقائقها، و هی الّتی تسمّی بالکلّیّ الطّبعی، و یُسمّی عارضها الّذی یجعلها واقعاً علی کثیرین بالکلّی المنطقیّ، و المُرکّب منهما بالکُلّی العقلی، فقوله: «و لأنّ الطّبیعة الأصلّیة»، اشارةٌ الی تلک المعانی وحدها و هی قد تکونُ غیر محصّلة، تتحصّل بأشیاء یقترن الیها، و هی المعانی الجنسیة الّتی تتحصّل بالفصول، و قد تکون متحصّلة، تتکثّر بالعدد فقط، أی لا یکون اختلاف ما بین جزئیّاتها الّا بالعوارض الخارجة عن ماهیّاتها، و هی المعانی النّوعیّة.

قوله : «الّتی لا تختلفُ فیها الّا بالعدد».
یُرید تخصیصها بالقسم الثانی.

قوله : «فانّها مقوّمة لشخص شخص تحتها».
ای: الطّبیعة النّوعیّة أیضاً للأشخاص المختلفة بالعدد، و کیف لا و تلک الطّبیعة انّما هی تمام ماهیّة تلک الأشخاص.

قوله : «و یفضل علیها الشخص بخواصٍّ له».
اشارةٌ الی ما ذکرنا من کونها متکثّرةً بالعوارض الخارجة عنها، فانّ هذا الانسان و ذلک الانسان لا یختلفان من حیثُ الانسانیة الّتی هی ما هیتّهما، بل یختلفان بالاشارة الحسیّة و ولوازمها؛ من اختلاف المادّة و الأین و الوضع و غیر ذلک، و کُلّها خارجة عن الانسانیة المجرّدة.

قوله :: «فهی أیضا ذاتیّة».
و ذلک لوجود الخاصیّات الثّلاث المذکورة فیها و هو المقصود.

---

۱ – ذلک خ، ل.

* اشارةٌ الی العرضیّ اللّازم الغیر المقوّم *

«و امّا اللّازمُ الغیر المقوّم، و یخصّ باسم اللّازم و ان کان المقوّم أیضاً لازماً، فهو الّذی یصحب الماهیّة و لا یکون جزاً منها».

اقول: لازمُ الشّیء بحسب اللُّغة هو ما لا ینفکُّ الشّیء عنه، و هو امّا داخلٌ فیه أو خارجٌ عنه، و الأوّلُ هوَ الذّاتیّ المقوّم، و الثّانی هو المُصاحب الدّائم، فانّ المُصاحب منه ما یصاحبه دائماً، و منه ما یصاحبه وقتاً مّا، و سببُ المصاحبة امّا أن یکونُ بحیثُ یمکن أن یعلم، أو لا یکون، و الأوّلُ ینسبُ الی اللّزوم فی العُرف، و الثّانی ینسبُ الی الاتّفاق، فانّ الاتّفاق لا یخلُو عن سببٍ مّا، الّا أنّ الجاهل بسببه، ینسبهُ الی الاتّفاق، فاللّازم هیهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الّذی لا ینفکُّ الموضوع عنهُ فی حالٍ من الأحوال بسببٍ من شأنه أن یکون معلوماً[1]، و الذّاتیّ أیضاً محمولٌ لا ینفکّ عنه الموضوع فی حالٍ من الأحوال بسببٍ معلومٍ الّا أنّه لیس خارجاً عنه، فهو لازمٌ بحسب اللغّة دون الاصطلاح و الشیخ عرّف اللّازم بأنّه الّذی یصحبُ الماهیة و لا یکون جزئاً منها، و هذا التّعریف یتناول أیضاً ما یصحبُها من العرضیّات، لا دائماً، أو بالاتّفاق، لکن مُرادُ الشیخ تمییزُه عن الذّاتیّ، فهو تعریفٌ له بالقیاس الی الذّاتیّات لا الی سائرِ العرضیّات کما مرّ فی الفرق بین الذّاتیّات و لوازم الوجود.

قوله : «مثل کونُ المثلّث مساوی الزّوایا لقائمتین و هذا و أمثاله من لواحقٍ یلحقُ المثلّث عند المقایسات، لحوقاً واجباً».

اقول: المحمولات الخارجة امّا أن یلحقَ الموضوع لا بالقیاس الی شیءٍ خارجٍ عنه،

---

۱ - قولُهُ: «بسببٍ من شأنه أن یکون معلوماً یتناولُ السّببُ الاتّفاقی، فانّه و ان کان مجهولاً الّا أنّه من شأنه العلم به» و لعلّ المُراد بسبب معلوم علی ما ذکرهُ فی الذّاتی و تعریف الشیخ اللازم لیس تعریفا علی الاطلاق،بل بالقیاس الی الذّاتی لا یُقال المعرّف لابُدّ أن یکون مساویاً للمعرف فالامتیازُ عن البعض غیرُ کافٍ لانّا نقولُ شرطُ المُساواة انّما هو فی التّعریف التّامّ و أمّا فی غیرهِ فلا علی ما صرّح به فی کتاب «الشفا» فی صناعةِ البُرهان، م.

بل بقياسِ بعضُ أجزائهِ الی بعضٍ كالمستقيم اللخطّ أو بـقياس المـوضوع الی مـا فـيه كالضّاحک و الأبيض للانسان فانّهما يحملان عليهِ لأجل وجود الضّحک و البياض فيه، و امّا أن يلحقهُ بالقياس الی شیءٍ خارجٍ عنهُ[١] كنصف الاثنين الّذی يحملُ علی الواحـد

---

١ - قوله: «و اما أن يلحقه بالقياس الی شیءٍ خارجٍ عنهُ» و لقائلٍ أن يقول: المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الی أمرٍ داخلٍ فيه أی حال فيه من هذا القبيل فيكون قسماً له و الجوابُ أن المُراد بالخارج ما لا يكون جزئاً من الموضوع، لا قائماً به فما لا يلحقُ بالقياس الی الخـارج يكون لاحقاً امّا بالقياس الی الجزء، أو بالقياس الی القائم به، قال الامام: انّما أورد مساواة زوايا المثّلث لقائمتين لانّ المحمولات الخارجيّة امّا أن لا يحتاج لحوقها للموضوع الی اعتبارِ شيٍ من الخارج، و امّا أن يحتاج الی اعتباره، و الاوّلُ مثل كون المثّلث مساوی الزّوايا لقائمتين، و انّ هذا الصفة لا يلحق المثلّث الّا عند اعتبار امرٍ خارجٍ عنه، و هو الزّاويتان القـائمتان؛ ثـمّ انّ هـذِهِ الصّفات الاعتبارية غيرُ متناهية فانّ زوايا المُثّلث مثلُ قائمتين و نصف أربع قوائم و ثلث ستة قوائم و هلمّ جرّاً الی ما لا نهاية له، و لما كان مراد الشيخ أن يبين أن من اللازم ما لا يكون ذاتيه لا جرم أورد المثال من الصّفات الاعتباريه الّتی هی غير متناهية حتّی عليه بيان أنّها ليست من المقوّمات لانّها لو كانت مقوّمة لزم أن يكون لشیء مقوّمات غير متناهية ذهنيّة حـتّی يـنقطع بانقطاع الاعتبار و وقوف الذّهن عند حدما. و اجاب بانّ هذه الصّفات لو كانت مقومة للماهيّة الخارجية لزم حصولها فی الذّهن و الخارج لكنّها ليست خارجية فلا تكون مقوّمة. قال الشّارح: أشعر ما ذكره من انّ الصّنف الثّانی و هو الذّی بحسب الاعتبار لا وجود له فی الخارج و من عدم مقايسة الاول الی الاعتبار و الفرض أن الصنّف الاوّل موجودٌ فی الخارج و هو خطاءٌ لانّه لو اراد به انّه موجودٌ بوجودٍ مستقلٍ فقد بان بطلانه، و الّا لم يكن محمولاً علی الموضوع لاستدعائه الاتّحاد فی الوجود، و ان أراد انّه موجودٌ بوجود الموضوع، فجميع المحمولات شأنها كذلک، ثمّ حققه بانّ المحمول، له وجودٌ مستقلٌ فی العقل فاكون الشّیء محمولاً امرٌ عقلیّ، و امّا فی الخارج فليس له وجودٌ مستقلٌ اذ ليس له وجود فی الخارج الّا البياض مثلاً الابيض ليس فی الخارج شيئاً آخر غير موضوعه و غير البياض، و لهذا قيل أنّ «الحمل» و «الوضع» من المعقولات الثّانية لاستدعائهما التّغاير بين وجود الموضوع و المحمول و التّغاير بينهما ليس الّا فی العقل، فالحمل و الوضع يتوقّفان علی التّغاير بين وجوديهما الّذين لا يحقّق الّا فی العقل فالحملُ من الامـور الاعتبارية و المعقولات الثّانية، ثمّ تعرّض لدفع منع المُلازمة بأنّ مُراد الشيخ من لزوم تركب

بقياسِهِ الى الاثنين. فانّه مَهما قيس الى الثّلاثة صارت نصيفه ثُلثيه، و مساوى الزّوايا لقائمتين محمولٌ على المُثلّث قد لحقهُ بقياس زواياه الى قائمتين فهو من النصف الثّانى، و جميعُ ذلک امّا أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً و الأوّل هو اللّازم، و الثّانى ما عداه. سواءٌ لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غيرُ دائم، و هو المُراد من قوله: «و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المثلّث عند المقايسات لحوقاً واجباً».

قوله: «و لكن بعد ما يقوّم المثلّث بأضلاعه الثلاثة».
اشارةٌ الى كونها عرضيّةٌ غيرُ ذاتيّة. لأنّ الذّاتيّة أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً و لكن ليس بعد ما يقوّم.

قوله: «و لو كانت أمثال هذه مقوّمات، لكان المثلّث و ما يجرى مجراه يتركّب من مقوّمات غير متناهية».
و ذلک لأنّ مقايستهُ الى كلّ واحدٍ ممّا عداه لا ينحصر فى حدّ. فكما أنّ زوايا المُثلّث مساوية لقائمتين، فهى مساويةٌ لنصف أربع قوائم و لثلث ستّ قوائم و هلّم جرّاً. و قول الفاضل الشّارح مشعرٌ بأنّه جعل المحمولات الّتى ليست بالقياس الى امورٍ خارجةٍ عن الموضوع موجودةٌ فى الخارج، و الّتى ليست بالقياس اليها موجودةٌ فى الذّهن دون الخارج، ثُمّ استنكر كون الصّنف الثّانى غيرُ متناهية، لوقوف الذّهن عند حدٍّ ما و الحقُّ أنّ كون الشىء محمولاً على شىءٍ، أمرٌ عقلىٌ، سواءٌ كان بالقياس الى أمرٍ خارجٍ أو لم يكن بالقياس الى شىء؛ فانّ الموجود فى الموضوع، ليس الّا البياض مثلاً أمّا كونُ الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض و على موضوعه، و لذلک كان الحملُ

المثلّث من أجزاءٍ غير مُتناهية أنّه يلزم تركّبه من أجزاءٍ غيرُ متناهية بالقوّة و الامكان لا من أجزاء غيرُ متناهية بالفعل و هذه المُلازمة بيّنة لانّها لا تقف على حدٍّ، بل يُمكن فرضها متى اقتدر العقل على فرضها و اعتبارها، لكن من المحال أن يتركّب المثلّث من امورٍ غير مُتناهية بالقوّة لانّ اجزاء الموجود لابُدّ أن تكون موجودة بالفعل، و أمّا جوابُ منعه فضعيفٌ لجواز تقدّم الوجود الخارجى بالاجزاء الذّهنية، م.

و الوضع من المعقولات الثّانية، و أمّا كونُ بعض المحمولات غير متناهية، فهو بحسب القوّة و الامكان، و ليس يخرجُ منها الى الفعل ابداً الّا ما يتناهى عدده، كما هو الحال فى سائر الأشياء، الّتى يوصف باللّانهاية كالأعداد و غيرها، و العلّةُ فى امتناع كونُ أمثال هذه المحمولات مقوّمات، هى أنّ الموجود بالفعل، لا يُمكن أن يتقوّم بأجزاء لا توجَدُ الّا بالقوّة، فانّ أجزاء الشّيء يجبُ أن تكون حاضرة معه، لا ما استحسنه الشارح، من أنّ الموجود خارج الذّهن لا يتوّم بالأجزاء الذّهنيّة.

قوله : «و امثالُ هذه ان كان لزومها بغيرِ وسط كانت معلومة[1] واجبة اللزوم فكانت

---

١ - قوله: «و أمثال هذه ان كان لزمها بغير وسط كانت معلومه» هذه اشارة الى صفة المُساواة للمثلّث، و أمثالها هى ساير اللوازم الّتى تلحق الموضوعات عند المقايسات، و انّما خصّص القسمة بها؛ لانّ الثّابت بالبُرهان ليس الّا أنّ الصّفات الاضافيّة خارجةٌ عن الماهيّات، و أمّا الصّفات الغير الاضافيّة، فلم يثبت بعد خروجها، و لهذا سيمثل اللازم المبيّن يكونُ كُلّ عدد مساوياً للاجزاء مقارناً له، فانّ المُساواة و المُقارنة انّما يقبلان بالقياس الى الغير أو نقول هذه اشارةٌ الى اللوازم الاضافيّة، و المُراد بامثالها اللوازم مطلقاً فانّ جميع اللوازم يشاركُ هذه فى اللزوم و قد قسّمها الى ما لزومها لا بوسط فيكون بيّنة لموضوعاتها، و الى ما لزومها بوسط، و هذا يستلزمُ أن تكون القضيّة اما أولية أو كسبية و ليس أنّها لو لم يكن بوسطٍ كانت بيّنة بالمعنى الاعمّ، فضلاً عن أن يكون بيّنة بالمعنى الاخصّ، و انّما يكونُ كذلک لو لم يتوقّف اللزوم على شيءٍ آخر من الحدس، و الاحساس و التّجربة و غيرها، و زعم الشّارح أنّ اللازم بغير وسط لابُدّ أن يكون بيّناً بالمعنى الاخصّ لانّ اللزوم هو امتناع الانفكاک، و متى امتنع انفكاک الشّيء عن آخر، كانت ماهيّة الملزوم مقتضيةٌ له و اذا لم يكن اللزوم بوسط، كان الملزوم كافياً فى تحقّق اللازم و انّما يتحققُ الملزوم بتحقّق اللازم سواءٌ كان فى العقل، أو فى الخارج، فتعقّله يستلزم تعقّل اللازم، و لعلّه انّما فهم المعنى الاخصّ من قولِهِ ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة أى من العلم بالماهية، و جوابُهُ أن انتفاء الوسط فى التّصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة، لجواز أن يكون لزومه فى نفس الامر يتوقّف على أشياء آخر و هو ظاهر و كأنّه لم يفرق بين الوسط فى التّصديق و الواسطة فى الثّبوت، و قيل عليه لو استلزم تصوّر الملزوم تصورّ لازمه الذى لا بوسط، لا يستلزم تصوّر الماهيّة تصورّ جميع لوازمها سواء كانت بوسط أو لا، لانّ كلّ لازم فُرض من لوازم

الماهيّة لا غير امّا أن يكون بوسط أو لا، فان لم يكن بوسط يكون تصوّر الماهية مستلزما لتصوّره، و ان كان بوسط فان لم يكن لزومه للماهية بوسط، فكذلک و ان كان لزومه بوسط عاد الكلام فيه و لا يتسلسل بل ينتهي الى اللازم بلا واسطة فيلزمُ من تصوّر الماهية تصوّرهِ و من تصوّرهِ تصوّر لازم لازمه و هلمّ جراً حتّى يحصل جميع العلوم الكسبيّة أى جميع اللوازم التى لتلك الماهيّة بواسطة، و تقرير جوابه، أنّ اللازم على ثلاثة أقسام، الاوّلُ: اللازم بوسط، الثّانى: اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير، كما أنّ الاثنين نصف الاربعة، فانّ النّصفية انّما تلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة و أكثر اللوازم المستعملة فى العلوم انّما هو من هذا القبيل، الثّالث: ما يلزم لا بوسط، و لا يكون لحوقه بالقياس الى الغير، و هو فى غاية القلّة، و اليه اشار بقوله قلّما يكون فى الوجود؛ ثمّ اللازم الذّهن من تصوّره الى لازمه و لازم الذى لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرّد تصوّر الملزوم تصوّره. يلزمُ النّقض، لانّه ذهب الى أنّ كلّ لازم بغير وسط بيّن، و الّا اختلّ الجواب، و أيضاً لو كان كُلّ لازم بغير وسط بيّن بالمعنى الاخصّ، كان كُلّ بيّن بالمعنى الاعمّ بيّناً بالمعنى الاخصّ ضرورةً أن كل بيّن بالمعنى الاعمّ لازم بغير وسط، لكنّه باطلٌ و الّا لبطل العموم و الخصوص. لانّا نقول: فى قوله الاندفاع، لا يستمرّ اذا غفل الذّهن عن ملاحظة الملزوم، دلالةً على أنّ مجرّد تصوّر الملزوم لم يكف فى تصوّر اللازم بل لا يدفع ذلک من اخطاره بالبال، فلا معنى لكون اللازم بيناً، الّا اذا ما خطر الملزوم بالبال تصوّر اللازم و اذا خطر اللازم باللبال تصوّر لازمه لكن تصوّر اللازم لا يوجبُ اخطاره بالبال، و حينئذٍ يندفعُ الاندفاع، فاللازم الّذى يلحق بالقياس الى الغير لا شکّ أن تصوّر الماهية يوجبُ تصوّره و تصوّر الغير ايضاً، لكن لا يلزم اخطارها بالبال، فلا يستمرُّ الاندفاع و أمّا حديث العموم فغيرُ واردٍ لانّهم ما فرقوا بين معنى البيّن، و فرّق المتأخرين ليس حجة عليهم، و لئن سلّمنا الفرق لكن أُحتمل العموم بحسب المفهوم و المساواة فى الصّدق، و هذا فى اللازم بلا وسط، و أمّا اللازم بوسط، فانّما يكون بيّنا عند حضور الوسط فقط، لانّ البيّن ما لا ينفک تعقّله عن تعقّل الماهية و انّما لا ينفکُ تعقّل اللازم بالوسط عن تعقّل الماهيّة اذا حضر الوسط و اللازم بالوسط ملزوم اللازم، بغير الوسط، لانّ اللازم بالوسط على قسمين، أحدهما ما يُدخلُ الوسط فى ملزومه، و حينئذٍ يكون الملزوم خارجاً عن التوسّط و الّا لكان داخلاً فى الملزوم و هو محالٌ لفرض خروجه. و أمّا قوله: «و المقدّم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع عليه» فانّما يتمّ لو تصوّر الملزوم بكُنه الحقيقة، و هذا الاعتراض، ليس بواردٍ على كلام الشيخ، و ثانيهما ما يخرج

الوسط عن ملزومه سواءً كان اللازم خارجاً عن الوسط أو لا يكون، و القسمُ الاوّل يسمّى ماخذاً أوّلاً، و الثّانی یسمّی مأخذاً ثانیاً. أمّا أولاً، فلانّ أحد اللوازم بوسط فی العلوم انّما هو على الوجهين و أمّا ثانياً فلانّ الشّيخ جعل كلاً من القسمين مأخذ الاثبات لازم بلا وسط. أمّا الاخذُ الاوّل، فلانّ اللازم اذا كان خارجاً عن الوسط فلزمه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المطلوب، و ان كان بوسطٍ ثانٍ، عاد الكلام فيه، فان كان لزوم اللازم ايّاه بوسطٍ ثالث، يتسلسل و هو محال، و على تقدير جوازه، يلزمُ الخُلف من وجهٍ آخر، و هو أنّ كُل ما فرضناه وسطاً لا يكون وسطاً تامّاً، لانّه يكون بين اللازم اللاوّل و بين الملزوم أوساطٌ غير متناهية، و مجموع تلك الاوساط لا يشک أنّه وسطٌ اذ يصدق عليه انّه ما يقترن بقولنا لانّه حين يقال لانّه كذا فالوسط التّامّ لا يكون الّا مجموع تلك الاوساط فهو بالنّسبة الى مجموع الاوساط و حينئذٍ لو كان بين اللازم الاوّل و بين مجموع الاوساط وسط آخر، لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط فهو بالنّسبة الى مجموع الاوساط الّذی هو بالحقيقة ما فرض وسطاً أوّلاً لم يكن لازماً بوسط، و هذا معنى قوله: و اذا لم يكن كُلّ ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط أی اذا لم يكن كُلّ ما فرض وسطاً وسطاً فلم يكن بين اللازم الاوّل و الوسط التّام أعنى الوسطُ الاوّل وسط، و أمّا الماخذ الثّانی فظاهرٌ و حاصلُ الكلام أن الشّيخ لما حاول ابطال قول من قال ان كُلّ ما يمتنع دفعُهُ عن الماهيّة ذاتی، بيّن ذلک أن اللازم بوسط او بغير وسط و أيّاً ما كان يتحقّق لازم بغير وسط بالضّرورة أو بالبُرهان و كُل لازم بغير وسط فهو ممتنع الدّفع عن الماهية و ينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن الماهية فهو لازم و لا شیء من اللازم بذاتی ينتج أن بعض ما يمتنع رفعُهُ عن الماهية ليس بذاتی و هو المطلوب. و الامام نسب هذا البيان الى التطويل،و غفل عن اشتمالِهِ على فوائد منها قسمة اللوازم الى الاوّلية، و الى الكسبية، على محاذاة ما فی العلوم، و منها ايراد مأخذ البرهان و البُرهان الذی أورده ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فأن الماهيّة الّتی لم تعرض من حيث هی هی لازمها بل بتوسّط غيرهما، ينقسمُ الى أقسام ثلاثة، لانّ الوسايط امّا ان يكون غيرُ متناهية أو متناهية و المُتناهية امّا على طريق الدّور، أو لا على طريقه، و فيه نظرٌ، لانّ الامام قسم قسمة مستوفاة لانّه قال: الماهيّة امّا تقتضی من حيثُ هی شيئاً من لوازمها أو لا يقتضی، و القسمة الذّاتية بين النّفی و الاثبات كيف لا يكون حاصرة، و أمّا القسمُ الثّالث غير محتمل أو على تقدير عدم اقتضائها شيئاً من اللوازم يكون كُلّ لازم بوسط، فيتسلسل أو يدور، و لا يحتمل غيرهما، نعم السّؤال انّما يدلّ على الملازمة الثّانية اذ لا يلزمُ من عدم اقتضاء الماهيّة من حيثُ

ممتنعةُ الرّفع فى الوهم مع كونها غير مقوّمة».

اقول: مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها فى الذّهن مع وضع ملزوماتها، فانّ قوماً من المنطقيّين أنكروا أن يكون فى اللوازم ما يمتنع رفعه و قالوا: كلّ ما يمتنع رفعه فى الذّهن، فهو ذاتىّ مقوّم؛ و ذلک لأنّهم وجدوا هذا الحكم معدوداً فى الخاصيّات الثّلاث المذكورة للذّاتىّ. فأورد الشيخ لاثبات مطلوبِهِ قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأوّليّة، و المكتسبة البرهانيّة، و ذلک أن يقال: المحمول اللّازم لا يخلو من أن يكون لزومهِ للموضوع لا بتوسّط شيىء آخر؛ بل لأنّ ذات الموضوع أو المحمول، لما هى هى، تقتضى ذلک اللزوم. أو يكون بتوسّطِ أمرٍ مغاير لهما يقتضيه.

و القسمُ الاوّل يقتضى أن يكون المؤلّف من ذلک الموضوع و المحمول قضيّة لا يتوقّفُ الحكم فيها الّا على تصوّرهما فقط، فيكون من الأوّليات و القسمُ الثّانى يقتضى أن يكون المؤلّف قضيّةٌ مكتسبةٌ من جملة القضايا الّتى يشتمل العلوم البرهانيّة على أمثالها، و ذلک لأنّ محمولات المطالب العلميّة لا تكون مقوّمات لموضوعاتها، بل تكون اعراضاً ذاتيّة لها، كما ذكر فى صناعة البرهان. فقوله: «و أمثال هذهِ ان كان لزومها بغير وسط» اشارةٌ الى القسم الاوّل.

و قوله: «كانت معلومة» اى معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم، و ذلک لوجود السّبب الموجب للّزوم فكانت ممتنعةُ الرّفع فى الوهم مع كونها غير مقوّمة، و ذلک مناقضٌ لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيّين و هو مطلوب الشيخ.

و اعلم أنّ الحكم بكون المحمول اللاّزم بغير و سط بيّناً للموضوع، لا يحتاجُ الى البُرهان الطويل الّذى اقامه الشارح على ذلک، و الى حلّ تلک الشّكوک الّتى أوردها عليه و أحال بعضها الى سائر كتبه، و ذلک لأنّ اللزوم لمّا كان مفسّراً بعدم الانفكاک، كان كلّ ما يلزم شيئاً بغير توسّطِ شیءٌ آخر فالشّىء لا ينفكُّ عنه سواءٌ يلزمهُ فى العقل أو فى الخارج، و لا معنى للّزوم العقلىّ الّا أنّ تعقّل الملزوم لا ينفكُّ فى العقل عن تعقّل لازمه؛ و ذلک هو المُراد من كونه بيّناً له. و أمّا اللازم بتوسّط شیءٌ آخر فانّه لا ينفكُّ عند حضور

هى شيئاً من اللوازم أن لا يلزمها لازم، و المنعُ وارد أيضاً على المُلازمة الاولى فانّ عدم الواسطة فى الثّبوت لا يستلزم عدم الواسطة فى التّصديق، م.

المتوسّط، و قد ينفكّ مع غيبته، فلا يكون عند الانفكاك بيّناً. و ما قيل على ذلك: من انّه يقتضى أن يكون الذّهن منتقلاً عن كلّ ملزوم الى لازمه ثمّ الى لازم بالغاً ما بلغ حتّى يتحصّل اللوازم بأسرها بل جميعُ العلوم المكتسبة دفعةً فى الذّهن فليس بواردٍ، و ذلك لأنّ اللوازم المترتّبة الّتى يتلازم جميعها، بحسب ماهيّاتها لا بالقياس الى غيرها فقد يُمكن أن يستمرّ الاندفاع فيها ما لم يطرء على الذّهن ما يوجبُ اعراضه عن تلك المُتلازمات و التفاته الى غيرها، و لكنّها قلّما تكون فى الوجود فضلاً عن أن تكون غير محصورة، و اللوازم الّتى توجدُ غير محصورة و هى الّتى تشتمل على امثالها اكثرُ العلوم فانّها هى الّتى تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره، و هى انّما تتحصّل عند تصوّر الامور الّتى اليها يُقاس الموضوع و تصوّر تلك الأُمور الّذى هو شرطٌ فى حصولها بواجبِ الحصول على التّرتيب المؤدّى الى وجود تلك اللوازم المترتّبة، فاذن قد اندفع ذلك الاشكال و نرجعُ الى ما كنّا فيه.

قوله : «و ان كان لها وسط يتبيّن به».
اشارةٌ الى القسم الثّانى و هو أن يكون اللازم بوسطٍ، كما يكون فى العلوم المكتسبة.

قوله : «علمت واجبة به».
اشارةٌ الى أنّ اللازم لا يكون بيّناً مطلقاً انّما يكون بيّناً عند حضور الوسط فقط.

قوله : «و اعنى بالوسط ما يقرن بقولنا لأنّه حين يقال لأنّه كذا».
اشارةٌ الى أنّ الوسط هو الّذى يفيدُ لميّة اللزوم، أى به يقوم البُرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه. ثمّ انّ الشيخ أراد أن يتوصّل من النّظر فى حال الوسط الى اثبات لازم بيّن ينتهى تحليل اللوازم غير البيّنة اليه، و قد بان فى علم البُرهان أنّ الوسط فى البراهين على المطالب، امّا أن يكون مقوّياً لموضوع المطلوب، أو يكون عارضاً له، فان كان مقوّياً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوّياً للوسط؛ لأنّ مقوّم المقوّم، مقوّم المقوّم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصوّر الموضوع عليه، بل يجبُ أن يكون عارضاً له ألبتّة، و ان كان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن يكون المحمول مقوّماً للوسط و جاز أن يكون عارضاً

أیضاً له فهذان مأخذان یشملان علی اصناف البراهین و یسمّی الأوّل مأخذاً أوّلاً و الثّانی مأخذاً ثانیاً.

فقوله: «فهذا الوسیط ان کان مقوّیاً للشیء لم یکن اللاّزم مقوّیاً لأنّ مقوّم المقوّم مقوّم بل کان لازما له ایضاً»، اشارةٌ الی المأخذ الاوّل و انّما لم یجز ان یکون اللّازم مقوّم المقوّم لأنّا فرضناه خارجاً و جزءُ الجزء داخلاً ثمّ أراد أن یتوصّل عن هذا المأخذ الی مطلوبه فأورد قسمة اخری و هی:

«انّ اللازم الأوّل امّا أن یکون لزومه للوسط بوسطٍ آخر أو یکون بغیر وسط» ثمّ ابطل القسم الأوّل بأن قال:

«فان احتاج الی وسطٍ تسلسل الی غیر النّهایة فلم یکن وسط»، ای یحتاج کُلّ وسط فی لزومه الی وسطٍ آخر و یتسلسل، و هو باطلٌ لکونه غیر مؤدٍّ الی ثبوت اللزوم الأوّل المفروض ثبوته، و مع جوازه یشتملُ علی الخُلف من وجهٍ آخر و هو کونُ ما فرضناه وسطاً لیس بوسط، بل جزءٌ من امور غیر متناهیة هی باسرها الوسط، و اذا لم یکن کلُّ ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط و هو المُراد بقوله «فلم یکن وسط» و لفظة لم یکن هیهنا فعلٌ تامٌّ.

قوله: «و ان لم یحتجّ فهناک لازمٌ بیّن اللزوم بلا وسط».

ای: لمّا بطل القسم الأوّل ثُبت القسم الثّانی و هو مطلوبُهُ ثمّ انتقل الی المأخذ الثّانی بقوله: «و ان کان الوسط لازماً متقدّماً».

ای: کان الوسطُ المفروض أوّلاً لازماً للموضوع متقدّماً لزومه للموضع علی لزوم المحمول له، و القسمةُ المذکورد واردة هیهنا أیضاً الّا لم یفصّلها ایجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأوّل:

«و احتاج الی توسّط لازم آخر او مقوّم غیر منتهٍ فی ذلک الی لازمٍ بلا وسط ایضاً تسلسل الی غیر النّهایة».

اقول: فانّه لمّا کان الوسطُ الأوّل لازماً جازَ کونُ هذا الوسط الثّانی مقوّماً أو لازماً و لذلک قال: «لازم آخر او مقوّم»، و بابطال هذا القسم الأوّل یتعیّن القسمَ الثّانی الّذی هو المطلوب، فانتج من جمیع الاقسام مطلوبه و ذلک قوله: «فلابُدّ فی کلّ حالٍ من لازم بلا

وسطٍ» ثمّ صرّح بما أراد منه فقال: «فقد بان أنّه ممتنع الرّفع فى الوهم».
اقول: ثمَّ أنّه أراد بذلک مناقضة القوم المذکورين بقوله: «فلا يلتفت اذاً الى من قال انّ کلّ ما ليس بمقوّم فقد يصحّ رفعه فى الوهم» فقد تمّ الکلام.

قوله : «و من امثلة ذلک کون کُلّ عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوتاً له»،
مثالٌ آخر للّازم البيّن، و ذلک لأنّ المُساواة و اللامُساواة لازمٌ بيّن للکمّ و لأنواعه، و انّما يلحقُها بقياس بعضُها الى بعضٍ بشرط أن يکونا من جنسٍ واحدٍ، و الفاضل الشارح انّما نسب هذا البيان الى التّطويل لأنّه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتُهُ للوجود و البُرهان الّذى أورده و ادّعى فيه العلوم و مأخذ البراهين، بل مطابقتُهُ للوجود و البُرهان الّذى أوردهُ و ادّعى فيه التّقريب و عدم الاحتياج الى ذکر التّسلسل، و هو أنّ الماهيّة ان اقتضت من حيثُ هى هى شيئاً من لوازمها فما اقتضته فهو لازمُها بغيرِ وسط، و ان لم تقتض من حيثُ هى هى شيئاً فهى من حيثُ هى هى لا تستلزم شيئاً و قد فرضت مستلزمة هذا خلف، ليس کما ذکره لأنّ القسمة فيها ليست بمستوفاة فانّ من أقسامها أيضاً أن يُقال انّها تقتضى لوازمها أو لا على سبيل احدهما و ما لم يبطل هذا القسم لا يتمّ برهانه.

* اشارةٌ الى العرضىّ الغير اللازم *

«و امّا المحمول الّذى ليس بمقوّم و لا لازم فجميعُ المحمولات الّتى يجوز أن يفارق الموضوع»
انّما لم يقل فجميع المحمولات الّتى تفارقه، لأنّ مقابل ما يمتنع أن يفارق أعنى اللازم، هو ما يجُوز أن يفارق، و تنقسم الى ما يفارق و الى ما لا يفارق و هو ما يدوم مصاحبته اتّفاقاً ککون زيد فقيراً طول عمره مثلاً.

قوله : «مفارقةً سريعةً أو بطيئةً سهلةً أو عسرةً مثل کون الانسان شابّاً و شخصاً و قائماً و جالساً».
يُمکن أن يترکّب الاعتبارات فالسّريعة السّهلة کالنّائم و السّريعة العسرة کالمغشىّ

عليه و البطيئة السّهلة كالشّابّ و البطيئة العسرة كالجنون.[١]

* اشارةٌ *

«و لمّا كان المقوّم يسمّى ذاتيّاً فما ليس بمقوّم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمّى عرضيّاً و منه ما يسمّىٰ عرضاً و سنذكره».

قوله : «ما يسمّى عرضاً».

يُريد به العرض العامّ.

* اشارةٌ الى الذّاتى بمعنى آخر[٢] *

---

١ - كالمجنون، خ، ل.

٢ - قوله: «اشارةٌ الى الذّاتى بمعنى آخر»، الذّاتى فى كتاب «البُرهان»، يُطلق على ما يعمُّ الذّاتى و العرضى، و الذّاتى ما يلحق الموضوع عن ذاته و جوهره و هو يتناول ما يلحقهُ لامرٍ ما و امّا داخلٌ أو خارجٌ، و أما اللاحق لامرٍ عامٍ داخلٍ، فهو ليس بعرض ذاتى، و ان أخذه المتاخرون من العرض الذّاتى ظناً منهم انّه أيضا يلحق لذاته و جوهره، و بالجملة لما كان العرض الذّاتى ما يلحق الموضوع من جوهره، و يلزم منه أن يكون الموضوع فى حدّه، كما عرف به قدماء المنطقيين، لكنّ المُراد بالموضوع فيه، امّا موضوع المسئلة، أو موضوع العلم، فان كان المُراد موضوع المسئلة لم يكن التّعريف جامعاً لانّ العرضى فى العلوم يحملُ على موضوع و يحمل على أنواعه على اعراضه الذّاتية و على أنواعه كالنّاقص فى علم الحساب على العدد و على ثلاثة و على الفرد و على زوج الزّوج. و نقول لبيانه، العدد امّا تامٌ و امّا ناقصٌ أو زايدٌ، لانّ أجزاءه و هى كسوره المُفترضة ان كانت مساويةً له كالسّتة، فهو التّام و ان كانت زائدةً عليه كالاثنى عشر فهو الزّايد، و النّاقص كالاربعة، و أيضاً العددان لم يكن منقسماً بمتساويين فهو الفرد، و ان انقسم فهو الزّوج، و لا يخلو امّا أن يقبل التّنصيف الى الواحد فهو زوجُ الزّوج، كالثّمانية أو لا، فان قبل التّنصيف أكثر من مرّة فهو زوج الزّوج و الفرد، و ان يقبل التّنصيف الّا مرةً واحدةً، فهو زوجُ الفرد. فالمأخوذ فى تعريف النّاقص و هو العدد ان حمل عليه يكون موضوعه، و ان حمل على الثلاثة يكون جنس موضوعه، لانّ العدد، جنس الثلاثة، و ان حمل على الزّوج يكون معروض

موضوعه، فانّ العدد معروضُ الزّوج، و هو جنس زوج الزّوج، فان أريد بالموضوع فى تعريف العرض الذّاتى موضوع المسئلة، لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الّا العرض المحمول على نفسِ موضوع العلم، و يخرج عنه الاقسام الثلاثة الباقية. و أمّا قوله: «و السبب فيه أن العلوم متمايزةٌ بحسب تمايز موضوعهاتها» فلا دخلَ لهُ فى هذا البيان من حيثُ الظّاهر كما ذكرناه، لكن يمكن أن يقال انّه أراد أن يستدلّ على وجود أعراض ذاتيةٍ خارجةٍ عن الحدّ، فقال المحمولات فى العلوم لابُدّ أن يكون أعراضاً ذاتيةً فلا يخلو امّا أن يؤخذ فى حدودها موضوعاتها، أو لا يؤخذ، فان لم يؤخذ موضوعاتها فى حدودها، كان هناك من الاعراض الذّاتية ما لا يؤخذ موضوعه فى حدّه فينتقض التّعريف به، و ان أخذت موضوعاتها فى حدودها، فتلك المحمولات تكون أعراضاً ذاتية لموضوعاتها لكنّها متمايزةٌ و تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ليكون تلك المسائل علوماً منتشرةً لا علماً واحداً، لانّ البحث فى مسئلةٍ عن عرضٍ لموضوعها، ذاتىٌ له، و موضوعُ كلّ علمٍ ما يبحثُ فيه عن اعراضه الذّاتية. فاذن، رسمُهُ بحسب ارادة موضوع المسئلة ما يؤخذ فى حدّه موضوعه، أو جنس موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، لكن يجب تقييد جنس الموضوع بما لا يخرج من ذلك العلم الباحث عنه؛ لانّ جنس الموضوع رُبما يكونُ قريباً و رُبما يكون بعيداً و اذا كان بعيداً فقد يبحث عن اعراضه فى علم اعلى، فلابُدّ أن يقال أو جنس موضوعه من حيث أنّه يُبحث عنه فى العلم الذى تلك المسئله مسئلته، أو بشرط أن لا يكون أعمُّ من موضوعِ تلك العلم،مثلاً يُبحث فى العلم الاكر عن الاعراض الذّاتية للكُرة مطلقاً، و فى كُرة المتحرّكة عن أعراضه الذّاتية فالاعراض الذّاتية فى الاكر يؤخَذُ فى حدّ الكُرة، و هى جنس الكُرة المتحرّكة، فلو لم يقيد باللاعراض الذّاتية فى علم الكُرة المأخوذ فى حدودها جنسُ موضوع المسئلة بما لا يخرج عن العلم، لدخلت فيه سائر الاعراض الذّاتية المبحوث عنها فى علم الاكر، فيختلط علم الادنى بالعلم الاعلى. مثال آخر، الطّبيبُ يبحث عن الصّحة والمرض العارضين لبدن الانسان، فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذّاتية فالصّحة و المرض الّذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذّاتية المبحوث عنها فى الطّب، فيجب أن يكون البيطرة من علم الطّب، هذا ان أريد بالموضع، موضوع المسئلة و ان اريد به موضوع العلم، يكفى فيه ان يقال ما يؤخذُ فى حدّ موضوع العلم لانّه يتناول الاقسام، و فيه نظر،امّا أوّلاً فلانّ التّعريف دورىّ لانّ معرفة موضوع العلم، موقوفةٌ على معرفة العرض الذّاتى، فتعريفُهُ به دورىٌ، و أمّا ثانياً فلانّه غيرُ جامعٍ، لانّ الاعراض الذّاتية

«و ربّما قالوا فی المنطق ذاتیٌّ فی غیر هذا الموضع منه، و عنوا به غیر هذا المعنی، و ذلک هو المحمول الّذی یلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهیّته».

اقول: عنی بغیر هذا الموضع، کتاب «البرهان» فانّ الذّاتیّ هناک هو ما یعمُّ هذا الذّاتیّ و الأعراض الذّاتیّة، و هی علی ما رسمهُ کلّ ما یلحق الموضوع من جوهر الموضوع و ماهیّته، فجوهر الشّیء حقیقته، سواءٌ کان بسیطاً أو مرکّباً، و الماهیّة رُبّما یخصّ بالمرکّبات و کُلّ ما یلحق الموضوع فهو امّا أن یلحقه لانّه هو، و امّا أن یلحقه لأمرٍ آخر، و ذلک الأمر امّا أن یساویه، أو یکونُ أعمّ منه، أو أخصّ منه، و الأوّل وحده هو العرض الذاتیّ الأوّلی، و هو مع القسم الثّانی أعنی الّذی یلحقُهُ بسببِ أمرٍ یُساویه کالفصل أو العرض الذاتیّ الأوّلی، انّما یلحقان الموضوع من جوهر الموضوع و ماهیّته، الّا أنّ الأوّل یلحقُهُ من غیرِ واسطةٍ، الثّانی یلحقُهُ بواسطةٍ، فالمجموع هو العرض الذاتیّ بحسب الرّسم المذکور، و هو المحمول الّذی یؤخذُ الموضوع فی حدّه، الّا أنّ الاصطلاح یقتضی أن یطلقَ العرض الذّاتی فی کتاب «البرهان» علی معنی أعمّ من ذلک، و السّبب فی ذلک أنّ العلوم متمایزةٌ بحسب تباین موضوعاتها، و العرضُ بهذا المعنی قد یحمل فی کلّ علم علی موضوعه، و قد یُحمل علی أنواع موضوعه، و قد یُحمل علی أعراضٍ آخرٍ له، و قد یُحمل علی أنواعِ الأعراض الآخر، کالنّاقص فی علم الحساب علی العدد، و علی الثلاثة، و علی الفرد، و علی زوج الزّوج، فالموضوع لا یکون مأخوذاً فی حدّ المحمول الّا فی الأوّل بل یکون المأخوذ فی الثّانی جنسه، و فی الثّالث معروضه و فی الرّابع معروضُ جنسهِ، و لمّا کانت المحمولات البرهانیّة أعراضاً ذاتیّةً کان جمیعُ ذلک من الأعراض الذاتیّة، و حینئذٍ یکونُ رسمُها ما یؤخذ فی حدّهِ موضوعه، أو ما یقوّم موضوعه، أو معروضه، أو معروض جنسه، و یقیّد ما یقوّم موضوعه بما لا یخرج عن العلم الباحث عنه، فانّ ما یؤخذُ فیه جنسُ الموضوع الخارج عن ذلک العلم، لا یسمّی عرضاً ذاتیاً، و حین یُطلق العرض الذاتیّ علی جمیع ما ذکرناهُ یخصّ الأوّل بقید الأوّل، لأنّ ما عداه انّما یلحقُ الموضوع لأمرٍ، غیرُ ما به هو هو، هذا اذا أُرید بالموضوع موضوعُ القضیّة، أمّا اذا أُرید به موضوع العلم، فیکفی فیه أن یقالَ ما یؤخذ موضوع العلم فی حدّه.

ما لا یلحق موضوع العلم، فانّ للحجر - مثلاً - أعراضاً ذاتیةً و لیس بموضوع، م.

قوله: «مثل ما یلحق المقادیر او جنسها من المُناسبة و المساوات و الاعداد من الزّوجیّة و الفردیّة و الحیوان من الصّحّة و المرض، و هذا القبیل من الذّاتیّات یخصّ باسم الأعراض الذّاتیّة مثل ما یتمثّلون به من الفطوسة للانف».

المُناسبة المقداریّة بالمعنی غیر العددیّة کما مرّ، و المُشترک بینما المناسبة المُطلقة و هی کجنس لهما، و المُناسبة اذا اخذت علی أنّهما مقداریّة، کانت عرضاً ذاتیّاً للمقادیر و یستعمل فی علمها، و اذا اخذت علی أنّها مطلقةٌ کانت عرضاً ذاتیّاً لجنسها الّتی هی الکمیّة لکنّها لا تستعمل فی علم المقادیر، و لا فی علم الأعداد، لأنّها لیست عرضاً ذاتیّاً لموضوعیهما کما ذکرناه، و کذلک المُساواة، و لذلک قال یلحق المقادیر أو جنسها.

قوله: «و قد یمکن أن یُرسم[١] الذّاتیّ برسمٍ رُبما جمع الوجهین جمیعاً»

---

١ - قوله: «و قد یمکن أن یرسم» انّما قال یرسم و لم یقل بحدٍ، لانّ الامور المُختلفة لا یُمکنُ أن یجتمع فی حدٍ لانّ التّحدید لا یکونُ الّا بالذّاتیات المُمیزة و الامور المُختلفة یمتنعُ ان یُشترک فی الذّاتیات المُمیّزة، لکنّها یمکن أن یرسم، لجواز اشتراکها فی اللّوازم الممیّزة، و فیه نظر، لانّه ان اُرید بالتّمییز، التّمییزُ بالقیاس الی ما عدا تلک الامور المُختلفة، فلا نسلم، لانّ لها اشتراکٌ فی الذّاتیات المُمیّزة لها عما عداها، فانّ الاسم و الفعل یشترکان فی أنّهما یدُلّان علی معنیً فی نفسه و هو ممیّزٌ لهما عما عداهما، و ان أرید التّمییز بالقیاس الی کلّ واحدٍ منهما فکما أنّها لا تشترک فی ذاتیات ممیّزة، کذلک یستحیل اشتراکهما فی لوازم ممیّزة، لاستحالة أن یکون ما به الامتیاز مشترکاً، و أمّا رسمُهُ بما یؤخذُ فی حدّ الموضوع أو یؤخذُ فی حدّه الموضوع فهو لیس برسمٍ واحدٍ، و علی تقدیر انّه واحد، یجوزُ أن یذکر الحدّان کذلک، کما یقالُ الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثّلاثة، أو الکمّ المُشتمل علی الابعاد الثّلاثة، و اعلم أنّ أخذُ المقوّمات فی الحدّ، أخذٌ طبیعیٌ، و أخذُ الموضوع فیه اضطراریٌ، لانّ الموضوع خارجٌ عن ماهیّة العرض، فذکره فی الحدّ لا یکون الّا بالضّرورة الصّحة و المرض، فانّا نضطرُّ فی أخذ بدن الانسان فی حدّهما، لولا ذلک لما تبین أنّهما عرضان ذاتیان لبدن الانسان و نقل الامام لفساد تعریف المرض الذّاتی بما یؤخذُ فی حدّه الموضوع وجهین، الاوّل أن ماهیّة الموضوع خارجةٌ عن ماهیّة العرض، و وجودُهُ مغایرٌ لوجوده، فامتنع أن یؤخذ فی حدّه، و الّا لکان داخلاً فی ماهیّته و وجوده غیر وجوده، و الثّانی أن

العرض لا يتعلّق بالموضوع من حيثُ هو ماهية، و انّما تعلّقه به من حيثُ العرضية و التّحديد لبيانٍ، لا لبيان العرضية التى هى لازمة من لوازمها، فلا يجوزُ أن يشتمل حدّه على الموضوع قال: و لهذه الدّقيقة عدل فى الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحقُ الموضوع من جهة جوهره. ثمّ ذكر أن الرّسم الجامع، بناءً عليه، أى على ما ذكره الشّيخ لا على ما ذكره المتقدّمون فانّ الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما ذكره الشّارح من أنّه الذى يؤخذ فى حدّ الموضوع أو فى حدّه الموضوع و عبّر عن الرّسم الجامع بعبارتين الاولى، ما يحمل على الشّىء لما هو هو، أى يحملُ على الشّىء لذاته بمعنى أنّ ذات الشّىء يقتضى حمل ذلک المحمول عليه، و لما كان الاقتضاء الذّاتى أعمّ من أن يكون اقتضاء المعلول للعلّة أو العلة للمعلول اندرج فى الحدّ الذّاتى، لانّ الشّىء يقتضى المقوّمات اقتضاء المعلول للعلّةِ، و العرضُ الذّاتى، لانّ الشّىء يقتضيه اقتضاء العلّة للمعلول، الثّانية ما يقتضيه الشّىء بما هو هو، و معناه ما مرّ بعينه و ذَكَر الشيخ فى «الحكمة المشرقية»: أنّ الاعراض الذّاتية، امّا ان يمكن تصوّرها من غير التفاتٍ الى الموضوع، أو لا يمكن، فان لم يمكن، فحدودها مشتملةٌ على موضوعاتها بالضّرورة لانّ مفهوماتها حينئذٍ يكونُ مركبةً من حقايقها و من اعتبار الموضوع، فالموضوع داخلٌ فى مفهومها و ان كان خارجاً عن حقيقتها بحسب الوجود و المطلوب فى التّحديد ليس الّا المفهوم، ان أمكن فلها اعتباران، ألاوّل من حيث الماهيّة فلا يحدّ باعتبار الموضوعات، لانّ ماهيتها لا تعلّق لها بها و انّما تعلّقها بها من حيث الوجود، و الحدّ لا يلتئم عن مقوّمات الوجود، الثّانى من حيثُ عروضها للموضوعات، و لا شکّ أن الاعراض من حيثُ عروضها ليست موجودة فى الخارج فيكون حدودُها بحسب أسمائها مشتملةً على اعتبار الموضوع، و اليه اشار بقوله: «الاعراض الّتى يعبّرُ عنها بما يقتضى تخصيصها بموضوعاتها». هذا محصّل ما نقل من كلام الشيخ. قال الشارح: الامثلةُ التى ذكرها فى الكتاب من الاعراض التى لا يُمكن تصوّرها من غير التفات الى الموضوع، قلنا: يُمكننا أن نعلّمها لا باعتبار موضوعاتها، أمّا أن تعريفاتها حدودٌ او رسومٌ فلسنا نأبى انّها ليست حدوداً اذا قيست الى ماهيّتها بل رسوماً، و لو اطلق عليه الحدّ كان ذلک على سبيل التوسّع، أمّا بالقياس اليها من حيثُ عروضها فهى حدود بالحقيقة، سواءٌ لم يمكن تعريفها الّا من حيث العروض، أو أمكن، كتركّب مفهوماتها حينئذٍ من حقايقها و اعتبار الموضوع، فعلى هذا يكون مرادُ القوم بما يؤخذ الموضوع فى حدّه، حدّه بحسب العروض، لا بحسب الماهيّة فيُقال للامام: أتزعم أن امتناع أخذُ الموضوع فى حدّ العرض بحسب الماهيّة او بحسب العروض، فان زعمت امتناع

انّما قال: «يرسم» و لم يقل: يحدّ، لأنّ الامور المختلفة بالمهيّة لا يمكن أن يجمع فى حدّ؛ لأنّهما لا تشتركُ فى الذّاتيّات الميّزة، لكنّها يمكنُ أن يجمع فى رسمٍ، لأنّها رُبما تشتركُ فى لوازم تميّزها عمّا عداها، و ذلک الرّسم هو أن يُقال: ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذُ الموضوع فى حدّه، فالأوّل مقوّماته و الثانى أعراضه الذّاتيّة الأوّليّة و ان أُريد أن يجمع جميع الأعراض الذّاتية قيل ما يؤخذ فى حدّ الموضوع، أو يؤخذُ الموضوع، أو ما يقوّمه ممّا لا يخرجُ عن العلم الباحث عنه او معروضهما كما مرّ فى حدّه، و اعلم أنّ أخذ المقوّمات فى الحدّ أخذٌ طبيعىٌ، و أخذ الموضوع فيه اضطرارىٌّ.

قال الفاضل الشّارح فى تعريف العرض الذاتىّ بأخذ الموضوع فى حدّه: و هذه عبارةُ المتقدّمين أوردها الشيخ فى «الشّفاء» و تبعَهُ مقلّدة المتأخّرين و بيّن فى «الحكمة المشرقيّة» بُطلانها بأنّ الموضوع بماهيّته و وجوده متميّزةٌ عن ماهيّة العرض و وجوده، فكيف يؤخذُ فى حدّهِ و أيضاً الأعراض غيرُ متعلّقةٌ بماهيّاتها بموضوعاتها، بل تعلّقها بها لعرضيّتها و هى من لوازمها و لذلک عدلَ الشيخ عن تلک العبارة فى هذا الكتاب، الى ما ذكره، ثمّ جعل الرّسم الجامع بناءً عليه هو ما يحمل على الشّىء لما هو هو، أو هو الّذى يقتضيه الشّىء بما هو هو، قال و ذلک لأنّ الماهيّة تقتضى المقوّمات اقتضاء المعلول

اخذه فى حدّ، بحسب العروض، فقد بان بطلانه، و ان زعمتَ امتناع أخذه فى حدّه بحسب الماهيّة، فمسلّمٌ لكنّه لا يلزم منه فساد تعريفهم العرض بما يؤخذ فى حدّه الموضوع و انّما يلزمُ الفساد لو كان مُرادهم به حدّه بحسب الهيئة و هو ممنوع، هكذا ينبغى ان يعرف هذا الموضع. و أمّا الرّسم الجامع الّذى أورده فهو لا يتناول من الذّاتيات الّا الجنس القريب و الفصلُ القريب، و من الاعراض الذّاتية الّا الاوّليات، و يخرج المقوّمات البعيدة لانّ حمل العالى على النّوع، ليس لذاته بل بواسطة حمل السّافل، بل يخرُجُ فصل القريب لما تقرّر فى الحكمة، أنّ حمل فصل القريب على النّوع بواسطة حملُ الجنس فانّ الانسان انّما يكون ناطقاً اذا كان حيواناً أو لا، و كذلک يخرُجُ سائر الاعراض الذّاتية، و هو ظاهرٌ و العرضُ الّذى يلحقُ الشّىء لامرٍ خارجٍ ينقسمُ الى ثلاثة اقسامٍ، لانّ ذلک الامر الخارج امّا أن يكون أعمّ، او أخصّ، أو مساوياً، و الشيخ لم يذكر الّا قسمين، و ترک ما يلحقه بواسطة أمرٍ مساوٍ هو من جملة الاعراض الذّاتية المذكورة الّتى يؤخذُ الموضوع فى حدّه بالشّرط المذكور رأى بشرط المعروض، و كان الشّيخ انّما حذفهُ لدخوله فى العرض الذّاتى بحسب حدّه المذكور، م.

العلّة، و تقتضی الأعراض الذّاتیّة اقتضاء العلّة المعلول.

و **اقول**: ما ذکره الشیخ فی «الحکمة المشرقیّة» فی هذا الموضع، یرجع الی أنّ الاعراض الّتی یعبّر عنها بما یقتضی تخصیصها بموضوعاتها فتعریفاتها بحسب اسمائها انّما یشتمل بالضّرورة علی اعتبار موضوعاتها، و أمّا حقایقها فی أنفسها فانّما تکونُ غیر مشتملةٌ من حیثُ الماهیّات علی الموضوعات و ان کانت محتاجةً الیها من حیثُ الوجود، فالحدُّ التامّ یلتئم من مقوّمات الماهیّة دون مقوّمات الوجود، فما کانت من تلک الماهیّات بسائط لا أجناس لها و لا فصول، فلا حدود لها، و ما لها أجناس و فصول، فحدودها التامّة، تشتملُ علیها دون موضوعاتها، و المُشتملة علی موضوعاتها من التّعریفات انّما هی رسومها لا حدودها، و کُلّ ذلک فیما لا یقتضی تصوّر ذواتها التفاتاً الی موضوعاتها، أمّا ما یقتضی التفاتاً الیها فانّما یکون مفهوماتها مرکّبةٌ عن حقائقها و عن اعتبار موضوعاتها، و ینبغی أن یحدّ باعتبار الموضوعات، و ذلکَ لأنّ التّعلّق بالشّیء فی الوجود غیرُ التعلّق به فی المفهوم، و لا یُطلب فی التّحدید الّا المفهوم. هذا حاصلُ کلامه المتعلّق بهذا البحث، و لو لا مخافة التّطویل لأوردناهُ بألفاظه.

فظاهرُ أنّ الأعراض الّتی تمثّل بها الشیخ فی هذا الفصل، من «الاشارت» ممّا لا یفهم من غیرِ التفاتٍ الی موضوعاتها، و ذلک لأنّ المُساواة اتّفاق فی نفس الکمیّة، و المناسبة اتّفاق فی کون الکمیّة مضافة الی غیرها، و الزوجیّة انقسام بمُتساویین فی العدد بحسب ما عرّفها الشیخ نفسه فی مواضع آخر، فان جرّدت هذه التّعریفات عن اعتبار الموضوعات، بقیت المُناسبة و المُساواة اتّفاقاً محضاً و هو نوعٌ من المُضاف، و الزّوجیّة انقساماً بمُتساویین فقط و هو نوع من الانفعال، و لا یکونُ شیءُ من ذلک عرضیّاً ذاتیاً للکمّ و العدد و لا لغیرهما، و کذلک فی باقیها، و لستُ أدری کیف یصنع هذا الفاضل الّذی لم یقلّد المتقدّمین فیها، أیخالف الجمیع فی جعلها أعراضاً ذاتیّةً، أم یُخالفهم فی تعریفاتها بما عرّفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعریفات آخر، أمّا نحن معاشرُ المقلّدین فلمّا لم نفهم من هذه الأعراض، بسیطةً کانت أو مرکّبةً، سوی ما ذکروهُ فی تعریفاتها المتناولة للموضوعات، کانت تلک التّعریفات حدوداً أو رسوماً، تامّةً أو ناقصةً، بحسب الماهیّة أو بحسب التّسمیة، فلسنا نقدرُ علی أن نتصوّرها غیر ملتفتین الی موضوعاتها و لا علی أن نعرّفها الّا کذلک و لا نأبی من أن نجوّز أن یکون الحدّ المأخوذ فیه الموضوع الّذی ذکروهُ

حدّا غير حقيقيّ، بحسب الماهيّة و حدّها على ما أشار اليه الشيخ، فكثيراً ما، يُطلق اسم الحدّ على سائر التّعريفات بالمجاز و التّوسّع فهذا ما عندى فيه، و أمّا الرّسم الجامع الّذى أوردهُ الفاضل الشّارح فهو رسمٌ للمحمولات الأوّليّة الّتى هى الجنس و الفصل القريبان الأعراض الذاتيّةِ الأوّليّة فقط. نقلهُ الشّارح الى هيهنا و يخرج عنه المقوّمات البعيدة كأجناس الاجناس و الفصول و فصولهما و سائر الأعراض الذّاتيّة المُتسعملة فى البراهين، و الشارح معترفٌ بذلک، فاذن ليس بجامع للذاتيّات بالوجهين جميعاً.

قوله: «و الّذى يُخالف هذهِ الذّاتيّات فما يلحق الشّىء لامرٍ خارجٍ عنه أعمٌّ منه لحوق الحركة للأبيض فانّها انّما يلحقهُ لأنّه جسمٌ و هو معنى أعمّ منه، أو أخصُّ منه لحوق الحركة للموجود فانّها انّما يلحقهُ لأنّه جسمٌ و هو معنى أخصّ منه، و كذلک لحوق الضّحک للحيوان فأنّه انّما يلحقه لأنّه انسان».

لم يذكر قسماً من الأقسام المذكورة و هو ما يلحق الشّىء لأجل أمرٍ يُساويه و هو من جملة الأعراض الذّاتيّة المذكورة بالشّرط المذكورة كالضّاحک الّذى يلحق الانسان للتّعجّب و مساوى الزّوايا القائمتين الّذى يلحق المُثلّث لوسائط بينهما، و لعلّ الشيخ حذفهُ ايثاراً للاختصار، و هو أيضاً خارجٌ عن الرّسم الجامع الّذى ذكره الشارح.

* اشارةٌ الى المقول فى جواب ما هو *

«يكادُ المنطقيّون و الظاهريّون[1] عند التّحصيل لا يميّزون بين الذاتيّ و بين المقول فى

---

١ - قوله: «يكاد المنطقيون الظاهريون» هؤلاء لما سمعوا انّ الجنس مقولٌ فى جوابِ ما هو توهّموا العكس، فحكموا بأنّ كلّ مقول فى جواب «ما هو» جنس، و لم يتميّزوا بين الجنس و الفصل، فانحصر جزء الماهية عندهم فى الجنس، فلزمهم أن لا يكونَ بين الذّاتى و المقول فى جواب ما هو فرق، لانّ كلّ ذاتى عندهم جزءُ الماهية، و كُلّ جزء الماهيّة جنس، و كُلّ جنس مقولٌ فى جواب ما هو، فكلّ ذاتيّ مقولٌ فى جواب «ما هو»، و أيضاً كلّ مقولٌ فى جواب ما هو جنسٌ و كل جنسٍ، جزء الماهيّة ذاتيّ، فكلّ مقولٌ فى جواب ما هو ذاتى، فقوله: «و ذلک بأن تذكّروا أنّهم عنوا بالذّاتيات أجزاء الماهيّة فقط»، اشارةٌ الى بيان الطّرد، و قوله: «الجنسُ هو جزء

الماهیّة» اشارةٌ الی العکس، ثمّ لمّا تنبه بعضهم بأن فصول الانواع ذاتیةٌ مع أنّها لیست مقولةً فی جواب «ما هو»، و الاخص و هو الفصل، لیس مقولاً فحسبوا أنّ المقول فی جواب ما هو، هو الذّاتی الاعمّ، غافلین عن کون فصولُ الاجناس کذلک مع أنّها لیست مقولةً فی جواب ما هو، ثم انّ الشیخ أراد تحقیق المقام فبدء بتحقیق المقول فی جواب ما هو، ای المطلوب بالسّؤال بما هو، و هو الماهیة امّا بحسب الاسم أو بحسب الحقیقة، و الماهیّة ما به الشّیء هو، و لا یحصل فی جواب «ما هو» الّا اذا ذُکر جمیع أجزاء الماهیة، ضرورة أنّها لا یتحقّق ببعضها، و من هنا تبیّن غلطهم، حیثُ توهّموا أن فصل الجنس، مقولٌ فی جواب ما هو فما یکون مقولاً فی جواب ما هو فامّا أن یکون مقولاً فی جواب السّؤال عن الجنس و لیس کذلک لانّه لیس تمام ماهیة الجنس، أو عن النّوع و بطلانه أظهر، ثم قصد أن یبیّن منشأ غلطهم من عدمِ الفرق فقال: انّما تشاءُ غلطهم من عدم الفرق بین المقول فی جواب ما هو، و الواقع فی الطّریق، و الدّاخل فی الجواب، فقال الامام: المُرادُ أنّ الفریقین، أی الّذین لا یفرقون بین الذّاتی و المقول فی جواب ما هو، و القائلین بأنّ المقول فی جواب ما هو، هو الذّاتی الاعم، انّما وقعوا فی هذا الخبط لانّهم لم یفرقوا بین نفس الجواب و بین جزءُهُ، أمّا الفریق الاوّل فلانّ الفصل جزءُ النّوع المقول فی جواب ما هو و هُم ظنّوا أنه مقولٌ فی جواب ما هو، و أمّا الفریق الثّانی فلانّ المقول فی جواب ما هو، هو الجنس لا فصله، و هم جعلوه و هم جعلوهُ مقولاً فی جواب ما هو، حیثُ عرفوه بالذّاتی الاعمّ، ثمّ لما کان جزءُ المقولة فی جواب ما هو، هو الجنس لا فصله و هم جعلوه مقولاً فی جواب ما هو، حیثُ عرفُوهُ بالذّاتی الاعم، ثُمّ لما کان جزء المُقولة فی جواب ما هو ینقسم الی قسمین، لانّه ان کان مذکوراً فی جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول فی طریق ما هو، و ان کان مذکوراً بالتّضمن فهو الدّاخل فی جواب ما هو، تعرض لهما الشیخ، و لم یذکر الامام لهذا التّعرض فائدة، قال الشّارح: یُمکنُ أن یحمل کلام الشیخ علی وجه یکون لتعرّضه لذلک فائدة، و هو أن یحمل علی فرعین لبیان منشأ الاشتباهین، فانّ منشاء غلط الفریق الاوّل، عدمُ الفرق بین نفس الجواب و هو الماهیّة النّعیة مثلاً و الدّخل فی جواب «ما هو» و هو جزءُ الماهیة، فانّهم ذهبوا الی أنّ کل مقولٍ فی جواب ما هو، جزءُ الماهیة، و بالعکس، فلا فرق بینهما عندهم. و منشاءُ غلطُ الفریق الثّانی عدمُ الفرق بین الجواب و الواقع فی طریقِ ما هو، فانّهم حسبوا أنّ المقول فی جواب ما هو، هو الذّاتی الاعمّ فهو الواقع فی الطّریق و علی هذا یکون الواقع فی الطّریق أخصّ من الدّاخل، لانّه حمل الدّاخل علی جزءِ الماهیّة أی جزء کان، و الواقعُ فی الطّریق علی الذّاتی الاعمّ، و کان الواقع فی

جواب ما هو».

هؤلاءِ لمّا سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو»، حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، و لم يميزّوا بين الجنس و الفصل، كما يحكى عنهم أو عن امثالهم فى كتاب «الجدل»، فاذا حصّل عليهم أى نبّهوا على تحقيق ما يؤدّى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، و ذلک بأن يذكّروا و أنّهم عنوا بالذاتيّات أجزاءُ الماهيّة فقط و الجنسُ هو جزء الماهيّة لزمهُم أن لا يكون بين الذاتىّ و المقول فى جواب «ما هو» فرق عندهم، و لأجل ذلک قال الشيخ:

«يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون»، و لم يقل: انّهم يقولون هؤلآء لمّا سمعوا أنّ الجنس مقولٌ فى جواب «ما هو» حسبوا أنّ المقول فى جواب «ما هو» هو الجنس، و لم يميزّوا بين الجنس و الفصل» كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم فى كتاب الجدل، فاذا حُصّل عليهم أى نُبّهوا على تحقيق ما يؤدى اليه ظنّهم الفاسد ممّا غفلوا عنه، و ذلک بأن يذكّروا أنّهم عنوا بالذاتيّات أجزاءُ المهيّة فقط و الجنسُ هو جُزءُ الماهيّة، لزمهم أن لا يكون بين الذّاتىّ و المقول فى جواب «ما هو» فرقٌ عندهم، ولأجل ذلک قال الشيخ: «يكاد المنطقيّون الظاهريّون لا يميّزون» و لم يقل: انّهم يقولون كذا، ثمّ لمّا نبّه بعضهم بالفصول

الطّريق على ما ذكره الامام متناولاً للجنس و الفصل، مبايناً للداخل فى الجواب، فأراد الشّارح بيان أن هذا الاصطلاح مستفادٌ من كلام الشّيخ، و مناسبٌ بمفهوم اللُغة، أمّا أخذه من كلام الشّيخ، فلانّه عرف الجنس على مذهب الظّاهريين الّذين لا يفرقون بين الجنس و الفصل، أى فصل الجنس، فيكون الجنس عندهم و هو المقول فى طريق ما هو ذاتياً أعم، و أمّا مُناسبة اللغة، فلانّ الجنس هو الواقع أوّلاً فى التّعريف، و عند الوصول الى حصول الماهيّة يذكر الفصل، ثمّ زاد بيان ما هو، فبيّن أنّه لا من حيث هو مقيّد بلغةٍ خاصةٍ يورد سؤالات امّا عن حقيقة الشّىء، أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة، و انّما قيل لا من حيث هو مقيّدٌ بلغة خاصّة، لانّ الالفاظ المُترادفة لما هو فى جميع اللّغات موضوعةٌ لطلب ماهية الشّىء، و فيه نظر، لانّا نقول هب أنّ كُلّ ما هو فى كُلّ لغة موضوعة للسّؤال عن ماهيّة الشّىء و أن الامر الاعمّ ليس ماهيّةُ الشّىء لكنّه لا يلزم أن لا يكون مقولاً فى جواب ما هو، و انّما يكون كذلک لو لم يكن دالّاً على الماهية، و هو ممنوعٌ، و لا محيص عنه الّا بالاصطلاح على دلالة المُطابقة و عدم اعتبار الالتزام فى الجواب، لكن لا يكون ذلک حينئذٍ بمجرّد العُرف اللّغوى، م.

ورآها و حدّها غیر صالحةً لجواب ما هو، ذهب الی أنّ من الذّاتیّات ما یصلح لذلک، و منها ما لا یصلح، و جعل الصّالح ما هو، أعمَّ یعنی الجنس و هو المُراد بقوله: «فان اشتهی بعضهم أن یمیّز کان الّذی یؤل الیه قولهُ هو أنّ المقول فی جواب «ما هو» من جملة الذّاتیّات ما کان مع ذاتیّته اعم».

قوله : «ثمّ یتبلبلون اذا حقّق علیهم الحال فی ذاتیّات هی أعمّ و لیست أجناساً، مثلُ أشیاء یسمّونها فصول الأجناس، و ستعرفها».

یقال: «تبلیلت الألسن»، اذا اختلطت، و المُراد أنّ کلامهم یختلط اذا تنبّهوا علی ما یناقض رأیهم، و ذلک بایراد فصول الأجناس کالحسّاس للانسان، فانّها ذاتیّاتٌ لکونها مقوّمة للأجناس، و عامّة لکونها مساویة لها فی الدّلالة، و غیرُ صالحة لجواب «ما هو» لکونها فصولاً للأجناس، ثُمّ لمّا فرغ الشیخ عن حکایةِ مذهبهم و نقضه، اشتغل بتحقیق ذلک.

فقال: «لکنّ الطّالب بما هو، انّما یطلب الماهیّة، و قد عرفتها و أنّها انّما تتحقّق بمجموع المقومّات».

اقول: یعنی بذلک ما سبق بیانه حینَ ذکر أنّ کلّ ماهیّة انّما تتحقّق بأن یکون أجزاؤها حاضرةً معها، قال: «فیجب أن یکون الجواب بالمهیّة»

ثمّ نبّه علی منشأ غلطهم بقوله: «و فرق بین المقول فی جواب ما هو و بین الدّاخل فی جواب ما هو، و المقول فی طریق ما هو، فانّ نفس الجواب غیر الدّاخل فی الجواب، و الواقع فی طریق ما هو».

اقول: و ذلک لأنّ القوم لم یفرّقوا بین نفس الجواب الّتی هی الماهیّة، و بین الدّاخل فیه، و الواقع فی طریقهِ الّذی هو جُزءُ الماهیّة یعنی الذاتیّ. قال الفاضل الشّارح: و الفرقُ بین الدّاخل فی جواب ما هو و المقول فی طریقه، هو أنّ الجُزء اذا صار مذکوراً بالمُطابقة کان مقولاًفی طریق ما هو، و اذا صار مذکوراً بالتّضمّن کان داخلاً فی جوابه.

اقول: و یُمکنُ أن یحمل الاشتباه الأوّل الواقع بین جواب «ما هو» و بین الذاتیّ، أیّ ذاتیٍّ کان علی عدم الفرق بین نفس الجواب و الدّاخل فیه فیکون الدّاخل فی الجواب هو

الذّاتی الّذی هو جُزءُ الماهیّة فقط، علی ما یقتضی عرفهم، و یحمل الاشتباه الثّانی الواقع بین الجواب و بین الذاتیّ و بین الذاتیّ الأعمّ علی عدم الفرق بین نفس الجواب و المقول فی الطّریق فیکون المقول فی طریق ما هو، هو الذّاتیّ الأعمّ، و حینئذٍ یکون الدّاخل فی الجواب أعمٌّ من المقول فی الطّریق، و ممّا یؤیّده أنّ الشّیخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس و الفصل فی الجدل علی ما یستعمله الظّاهریّون بکونِهِ مقولاً فی طریق ما هو، و ذلک عندهم انّما یکون هو الذّاتیّ الأعمّ فانّ الذاتیّ المُساوی انّما یکون عندهم حدّاً، و أیضاً الشّیء قد یعرف بالذّاتی الأعمّ أوّلاً ثمّ یقیّد بالمساوی انّما یکون عندهم حدّاً، و أیضاً الشّیءُ قد یعرف بالذاتیّ الأعمّ فانّ الذّاتیّ المُساوی انّما یکون عنده حدّاً، و أیضاً الشّیء قد یعرفُ بالذّاتیّ الأعمّ أوّلاً ثمّ یقیّد بالمساوی حتّی یتحصّل ماهیّته، فاذن الأعمّ قد وقع فی الطّریق، و أمّا المُساوی فقد وقع عند الوصول الی المقصد الّذی هو تحصیل الماهیّة.

قوله: «و اعلم انّ سؤال السّائل بما هو، بحسب ما یوجبه کلّ لغة هو انّه ما ذاته، أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة، و انّما هو هو باجتماع ما یعمّه و غیره، و ما یخصّه حتّی یتحصّل ذاتهُ المطلوب فی هذا السّؤال تحقّقها، و الأمر الأعمّ لا هو هویّة الشّیء، و لا مفهوم اسمهُ بالمطابقة، و لهم ان یقولوا انّا نستعمل هذا اللفظ علی عرف ثانٍ و لکن علیهم أن یدلّوا علی المفهوم المستحدث و یأثروه الی قدمائهم دالّین علی ما اصطلحوا علیه عند النّقل کما هو عادتهم، و أنت عن قریب ستعلم انّ لهم عن العدول عن الظاهر فی العرف غنی».

بیان ذلک: أنّ المباحث العلمیّة لا تتعلّقُ بالألفاظ الّا بالعرض کما مرّ، و اذا تعلّقت بها فیجبُ أن یحمل الألفاظ علی مفهوماتها بحسب عُرف اللّغة، ما لم یطرء علیها نقلٌ اصطلاحی، و لمّا کان البحثُ عن مفهوم «ما هو» لا من حیث هو، مقیّدٌ بلغة خاصّة، رجع الشّیخ الی مفهومِهِ الأصلیّ، و بیّن أنّه انّما یورد سؤالاً امّا عن حقیقة الذّات أو عن مفهوم الاسم بالمُطابقة کما یبیّن فی باب المطالب، ثمّ بیّن أنّ المعنی الّذی یجعله القوم بازائه، لیس هو أحدهما، لأنّ حقیقةَ الذّات انّما تتحصّلُ باجتماع ما یعمّهُ یعنی الجنس القریب، و ما یخصّه یعنی الفصل، و الأمرُ العامّ الّذی یذهبون الیه، لیس هو ما به الشیء هو، یعنی حقیقتُهُ، و لا هو أیضاً مفهوم اسمه بالمطابقة، فاذن لیس هذا الاطلاق بحسب العُرف

اللغوىّ، فان ذهبوا الى اصطلاح طارٍ عليه و ادّعوه فلهم ذلک و لكن عليهم أن يبيّنوا المفهوم الّذى اصطلحوا عليه، و السّبب الموجب للنّقل من العرف اللغوىّ الى الاصطلاحى، و ان ينسبوا ذلک الى القدماء، فانّ طريقتهم فى هذه الصّناعة هى التزام مصطلحات القُدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحنوا كُتبهم به و ليس يُمكنهم ذلک مع أنّهم مُستغنون عن هذا التّعسّف على ما سنبيّنه.

* اشارةٌ الى اصناف المقول فى جواب «ما هو» *

«اعلم انّ اصناف الدّالّ على ما هو من غير تغيير العُرف ثلاثة».

يعنى: بالعُرف اللغوىّ المذكور، و وجه الحصر أن يقال: المسئول عنه بما هو، امّا ان يكون شيئاً واحداً، أو أشياءُ كثيرةٌ، و الأوّل امّا أن يكون كليّاً، أو جزئيّاً، و الثّانى امّا أن يكون تلک الأشياء مختلفةُ الحقائق، أو متّفقة الحقائق، و هذه أربعة أصنافٍ، و الجوابُ عنها ثلاثة أصنافٍ؛ لأنّ الجواب عن صنفين منها واحد، و ذلک لأنّ المسئول عنه ان كان شيئاً واحداً، أو كان كليّاً فيُجاب بالحدّ وحده، و لا يُجاب بذلک اذا شاركه غيرُه‌ذ فى السّؤال، فهو جواب فى حالِ الخصوصيّة المُطلقة، و ان كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق، فيُجاب بتمام الماهيّة المُشتركة بينها، و لا يُجاب بذلک اذا اختصّ السّؤال منها بواحدٍ، فهو جوابٌ فى حال الشّركة المطلقة، و ان كان شيئاً واحداً جزئيّاً او أشياءُ كثيرةٌ متّفقةُ الحقايق كان الجواب فى الحالتين، هو نفس ماهيّة ذلک الشّىء او الأشياء، فهو جوابٌ فى حالتى الشّركة و الخصوصيّة معاً، و قد ظهر من ذلک أنّ أصناف الجواب الّذى هو الدالّ على ما هو ثلاثةٌ لا تزيد و لا تنقص. و الشّارح جعل المطلوب فى الصنف الّذى يدلّ بالخصوصيّة ماهيّة شخصٍ واحد، و تمثّل بزيد اذا قيل انّه ما هو، و هو سهوٌ منه، فانّه من الصّنف الثّالث كما ذكر فى الكتاب.

قوله: «احدها بالخصوصيّة المُطلقة مثل دلالة الحدّ على ماهيّة الاسم كدلالة الحيوان النّاطق على الانسان».

اقول: الحدُّ قد يكون بحسبِ الاسم و يُجاب به عمّا هو طالب تفسيرِ الاسم، و قد يكون بحسبِ الحقيقة، و يُجاب به عمّا هو طالبُ الحقيقة، و رُبما يُجاب بحدٍّ واحدٍ فى

الموضعين باعتبارين فلعلّه لم يقل مثل دلالة الحدّ على ماهيّة المحدود، لئلّا يتخصّص بأحدهما، بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما[١].

قوله: «و الثّانيّ بالشّركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يسئل عن جماعة مختلفةٍ

---

١ - قوله: «بل قال على ماهيّة الاسم ليتناولهما» لانّ ماهية الاسم يمكن أن يكون مفهوم الاسم و حينئذٍ يكون الحدّ بحسب تفسير الاسم، و يمكن أن يكون حقيقة الاسم، فيكون الحدّ بحسب الحقيقة و اذا سُئل عن الانسان و الفرس و الفرد بما هى، لا يجوزُ أن يورد فى الجواب الّا الحيوان، لانّ المورد ان كان غير الحيوان فامّا أن يكون أعمَّ منه فهو ليس بكمال الماهيّة المشتركة او اخصَّ فهو قريبٌ مركّبٌ من الماهية المشتركة و غيرها فلا يجبُ انتقال الذّهن اليها فيختل الفهم، أو مساوياً فلا يخلو امّا أن يكون مساوياً فى المفهوم كالحدّ فهو مشتملٌ على التّفصيل و هو مستدركٌ فى الجواب لانّ المطلوب نفس الماهيّة المشتركة و الحدّ هو الماهيّة المُشتركة المُفصلة و امّا أن يكون مساوياً فى الصّدق كالحساس فلا دلالةَ له على الماهية المُشتركة، و أمّا قوله: «أحد الفصلين ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً» فهو ممنوعٌ، و انّما لم يكن فصلاً لو لم يكن له دخلٌ فى التّحصيل، ثمّ انّ مناط الفصليّة ليس هو تحصيل الطّبيعة الجنسية لجواز تركّب الماهية من أمرين متساويين أو أمورٍ متساويةٍ فيكون كل منهما فصلاً لها مع أنّه لا يحصل طبيعة جنسية بل الفصلية انّما هى بالتّميّز عما عدا الماهية، و يجوزُ ان يكون للماهيّة فصلان تميزها كلٌّ منهما عن جميع الاغيار.

- فان قلت: لا جائزٌ أن تكون الماهيّة مركّبة من أمر ين متساويين، لانّ شيئاً منها ان لم يميز الماهيّة عن جميعِ ما عداها لم يكن فصلاً و ان ميزها كان الآخر فضلاً لا فصلاً.

- فنقول: هذا يستلزمُ أن لا يكون للماهية خواصّ متعددةً فان كل خاصّة يميز الماهيّة عن كلّ ما عداها، و اعلم انّه رُبما يكون لفصل الحقيقى مجهولاً فلم يمكن أن يعبّر عنه و يكون له لوازم و خواص فيؤخذ منها ما هو أقرب الى هذا الفصل و أجلى عند العقل و يشتقّ عنها و يقام ذلک المُشتق مقام الفصل كالنّاطق المشتقّ من النّطق الدّال على فصل الانسان، و اذا وجد للماهيّة عرضان يشتبه تقدّم أحدهما على الآخر بالنّسبة الى حقيقة الفصل و نسبة أحدهما الى الآخر كنسبته الى حقيقة الفصل كالحسّ و الحركة فقد يشتقّ من كُلٍّ منهما ما يقام مقام الفصل، فيظنّ أنّهما فصلان متغايران، م.

فيها مثلاً فرس و ثور و انسان ماهى، و هنا لک لا يجبُ و لا يحسن الّا الحيوان».

امّا انّه لا يجبُ أى لا ينبغى فلأنّه تمام الماهيّة المُشتركة، و أمّا أنّه لا يحسنُ فلأنّه لو اورد حدّ الحيوان بدلهُ، لكان المورد مشتملاً على ما يجب، لكنّه لم يحسن فانّه لا حاجةَ الى ذلک التّفصيل.

قوله : «فأمّا الأعمّ من الحيوان كالجسم فليس لها بماهيّة مشتركة، بل جُزءُ الماهيّة المشتركة، و أمّا الانسان و الفرس و نحوهما فأخصّ دلالة مما يشتملُ عليه تلک الماهيّة».

اقول: هذا شروعٌ فى بيان ذلک بأنّ المورد ان كان غير الحيوان فامّا أن يكون أعمّ او اخصّ منه أو مساوياً له و أبطل الجميع و ذلک ظاهر.

قوله : «فى ابطال المساوى: و أمّا مثل الحسّاس و المتحرّکُ بالارادة طبعاً و ان انزلنا انّهما مقوّمان مساويان لتلک الجملة معاً بالشّركة فليسا يدلّان على الماهيّة».

انّما قال ذلک، لأنّهما عند الجمهور فصلان متساويان يقوّمان الحيوان، و التّحقيق يقتضى أنّ الفصل الّذى يتحصّل به الجنس، لا يكون فوقَ واحدٍ لأنّ الواحد ان لم يتحصّل به الجنس، لا يكون فصلاً، و ان تحصّل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً، اللّهم الّا أن يكون الفصول مأخوذةً عن عللٍ مختلفة، و حينئذٍ يكون الفصل الحقيقى مجموعها، و كلُّ واحد منها هو جزؤه، و رُبّما يكون الفصل الحقيقىّ، شيئاً لا يدُلُّ على ذاته الّا بعرضٍ ذاتىّ له، فيشتقّ له الاسم من ذلک العرض، كالنّاطق المُشتقّ من النّطقّ الدال على فصل الانسان، فان وُجد له عرضان يشتبه تقدّم أحدهما على الآخر فقد يشتقّ له عن كلّ واحدٍ منهما اسم، و حينئذٍ رُبّما يظنّ أنّ المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما، و الحسّاسّ و المتحرّک بالارادة فى هذا الموضع، من هذا القبيل فانّ مبدأ الفصل الحقيقى هو النّفس الحيوانيّة الّتى هى معروضةُ الحسّ و الحركة، فاشتقّ له اللّقب منهما، و لمّا لم يكن هذا التّحقيق منطقيّاً أعرض الشّيخ عنه و عرّض بأنّ ذلک مخالف للتحقيق بقوله: «و ان انزلنا انّهما مقوّمان» أى ان فرضنا.

قوله : «و ذلک لانّ المفهوم من الحسّاس و المتحرّک بالارادة، و امثال ذلک

بحسب المطابقة هو انّه شيءٌ له قوّة حسّ و او قوّة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنّه شيء ذو بياض، فأمّا ما ذلك الشّيء فغيرُ داخلٍ فى مفهوم هذه الألفاظ الّا على طريق الالتزام حتّى يعلم من خارج أنّه لا يمكن ان يكون شيءٌ من هذه الّا جسماً».

يُريد أنّ الفصول و العرضيّات، كلّها لا يدلّ على أصل الماهيّة الّتى يدلّ عليه الجنس و الفصل الّا بالالتزام، و ذلک لأنّ الفصول تحصّل الماهيّة و العرضيّات تلحقها بعد تحصّلها، فأمّا الشّيء الّذى يتحصّل بها، أو يكون موضوعاً لها فهو خارجٌ عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليها لكان ما به الأشترک داخلاً فيما به الامتياز، أو الأشياء الدّاخلة فى الخارجة هذا خلفٌ.

قوله : «اذا قُلنا لفظة كذا تدلّ على كذا، فانّما نعنى به طريق المطابقة أو التّضمّن[1] دون

---

١ - قوله: «و اذا قلنا لفظة كذا تدلّ على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة أو التّضمن» جواب سئوال عسى أن يذكر: هب أن الماهيّة ليست داخلةً فى مفهوم الحساب، لكن لا يلزمُ منهُ عدم دلالته على الماهية، غاية ما فى الباب أنّه لا يدلُّ عليها بطريق المطابقة أو التّضمن، و نفى الاخصّ لا يستلزم نفيُ الاعمّ، و تقريرُ الجواب أنّ المراد بالدّلالة هيهنا احدى الدّلالتين و لاالتزام غير معتبرة، و قد حمل الامام هذا على الدّلالة مطلقاً حتّى ان كُلّ موضوع يقال فيه اللفظ، يدلُّ على كذا، يُراد به دلالة المُطابقة أو التّضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة فى جميع المواضع، و الشّارح قال: أراد بهذه الدّلالة، الدّلالة على الماهيّة، بطريق التّضمن، بل المذكور فى الجواب يدلُ على الماهية بالمُطابقة و على اجزائها بالتّضمن، و فى تعليله نظرٌ، لانّه ان أراد انّ لفظة «ما» يقصدُ يدلُ على الماهية بالمُطابقة اجزائها بالتّضمن، و فى تعليله نظر، فهُو يُمكن الدّعوى، و ان أراد به أنّها يقصد الماهيّة المسئول عنها أولاً و الاجزاء ثانياً فهو مسلّمٌ لكن لا يلزم منه امتناع الدّلالة على الماهية او على اجزائها بالالتزام و الاولى أن يُقال: لا يجوزُ أن يطلق فى جواب «ما هو» لفظٌ يدل على الماهيّة أو على اجزائها لانّ المسئول عنه و اجزائهُ كما كان لازماً لمعنى اللفظ، جاز أن يكون له لوازم أُخرى فلا يتعيّن المسئول عنه و أمّا اجزائها فلا يستوفى حقّ الجواب و الى هذا اشار الشيخ بقوله: و المدلولُ عليه بطريق الالتزام، غيرُ محدودٍ لكنّه لا يدُلُّ على امتناع استعمال الدّلالة الالتزامية لجواز تعيّن الماهية و اجزائها بحسب القرائن اللّفظية و الحاليه، كما فى سائر المجازات، نعم لو اصطلح عليه و يذكر لبيان ذلک سببُ الاصلاح، كان

طريق الالتزام».

يُريد بهذه الدّلالة، الدّلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم، لا الدّلالة المُطلقة كما فهمها الشارح و أدّى به ذلک الى جعل دلالة الالتزام مهجورةً في جميع المواضع و العلّةُ في اختصاص المُطابقة و التّضمّن بهذه الدّلالة أنّ لفظة «ما» انّما يقصد بالقصد الأوّل ما يُطابق المسئول عنه دون ما عداه، ثمّ يتعلّق بأجزائه بالقصد الثانيّ لكون المسئول عنه متلعّق الهويّة بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً.

قوله: «و كيف و المدلولُ عليه بطريق الالتزام غيرُ محدودٍ».

اى: اللّفظ الّذى يقصدُ به أشياء محدودة، اذا دلّ على الماهيّة أو على مفهوم الاسم و يتناولُ ما يدخُلُ فيهما فقد وقع على أشياء محدودة و أمّا اللّوازم الخارجيّة فلكونها غير محدودة، لا يجوزُ أن تكون مقصودة له.

قوله: «و أيضاً اذاكان المدلُول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدّلالة على ما هو مثل الضّحاک ـ مثلاً ـ فانّه من طريق الالتزام يدلُّ على الحيوان النّاطق،

تاماً، و قوله: «اى اللفظ الذى يقصدُ به أشياء محدودة اذا دلّ على الماهية او على مفهوم الاسم و يتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة» هذيانٌ، لانّ وقوع اللّفظ على اشياء محدودة، لا معنى له الّا كون تلک الاشياء المحدودة مقصورة منه، فلا فرقَ بينه و بين الموضوع، و ايضاً لا حاجه الى ذكر الشّرط لانّ كل لفظٍ يقصدُ به أشياء، محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواءٌ كانت تلک الاشياء المحدودة هى الماهية و اجزائها او غيرها، لكن المُراد و ان لم يدّل التّركيب عليه ان الماهية و اجزائها محدودة فيمكن أن يكون مقصودة باللّفظ بخلاف اللوازم. و امّا قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوّم صالحاً للدّلالة على ما هو»، فيه منع لجوازِ أن يكون المُعتبر عندهم فى الجواب كونُ الشّىء ذاتياً له و دالّاً على المسؤل عنه بالالتزام و حينئذٍ لا يتوجّه النّقض، و كذلک قوله و الّا لكان الرّسوم مهجورة اذ لا يلزم من هجر الدّلالة الالتزامية كون الرّسوم النّاقصة مهجورة و انّما يكون كذلک لو لاكان المُراد الماهيّة المرسومة و المحدودة و ليس كذلک، بل المُراد مفهوماتها المُطابقية ثمّ انّ الذّهن اذا تصوّرها فرُبما انتقل الى الماهية و كان هذا قد مرّت مرّات، م.

لكن قد اتّفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلُح فى جواب ما هو، فقد بان أنّ الّذى يصلُحُ فيما نحن فيه ان يكون جواباً عمّا هو أن نقول لتلك الجماعة انّها حيوانات».

هذا تصريحٌ بتخصيص الدّلالة المذكُورة بهذا الموضع، لأنّ ما ليس بمقوّم كالخواصّ فقد يكون صالحاً للدّلالة بالاتّفاق فى سائرِ المواضع و الّا لكانت الرّسوم أيضاً مهجورة على الاطلاق، فكذلك الحدود النّاقصة الّتى تخلو عن الأجناس، و أيضاً الشيخُ قد صرّح بذلك فى «الشّفاء» فى الفصل الذى قسمّ فيه الكلىّ، الى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسّم الدّال على الماهيّة الى الجنس و النّوع ما هذه عبارته:

«و الحسّاس لا يدُلُّ على ما يدلّ عليه الحيوان الّا بالالتزام فليس جنساً اذ المُراد هيهنا بالدّلالة ما يدُلّ بالمطابقة أو التّضمّن».

و هذا أيضاً نصٌّ صريحٌ على التّخصيص بهذا الموضع.

قوله : «و تجدُ اسم الحيوان[۱] موضوعاً بازاء جملة ما يشتركُ فيه هى من المقوّمات المشتركة بينها الّتى تخصّها و ما فى حكمها وضعاً شاملاً انّما يخلّى عمّا يخصّ كلّ واحدٍ منها».

اقول: يُريد أنّه اذا بطلت الأقسام بأسرها تعيّين الحيوان للجواب فانّه هو الّذى يشتملُ

---

۱ - قوله: «و تجد اسم الحيوادن» أى تجد الحيوان موضوعاً بازاء الجملة المشتركات الذّاتية المخصوصة بأنواعها، أو ما فى حكمها من العوارض الّتى تقام مقام الفصول عند الجهل بحقايقهما، مثلاً الحيوان موضوعٌ للجسم النّامى و حقيقة فصله، و هى تمام المُشترک بين ساير أنواع الحيوان. و موضع للجسم النّامى و الحسّاس و المتحرّک بالارادة الّذين فى حكم الفصل و هى كمال المشترک بينها، و هذا الوضع مخلى عما يختصّ بكل واحدٍ من أنواعه أعنى فصول الانواع. و فى نسخةٍ أُخرى دون الّتى يخصها، أى تجد اسم الحيوان موضوعاً لجميع المشتركات بين أنواعه الّا الامور المُختصّة بكلّ نوعٍ من الفصول، و ما فى حكم تلك الامور المختصّة من العوارض الّتى يقامُ مقام فصولها وضعاً شاملاً. فقد حكى ذلك الوضع عما يختصّ بكلّ واحدٍ منها و لما كان فى ظاهر هذه النّسخة تكرار حذف المختصّات بالانواع عن الوضع و لم يفسّر الشارح الّا النّسخة الاولى لكنها جمعت بين الاختصاص و الاشتراک فى المقوّمات و فيه سماجةٌ و النّسخة الثّانية أوضح و ادلّ على المراد، م.

على جميع الذّاتيّات المُشتركة الّتى تخصُّ هذه المُختلفات المسئول عنها و يخلّى عن فصلِ كلّ واحدٍ منها.

قوله : «هذا و امّا الثّالث فهو ما يكون بشركة و خصوصيّة معاً مثل ما انّه اذا سئل عن جماعةٍ هم «زيد» و «عمر» و «خالد» ما هم كان الّذى يصلح أن يُجاب به على الشّرط المذكور انّهم اناس».

اى من غيرِ تغيير العُرف اللّغوى.

قوله : «و اذا سُئل عن «زيد» وحده ما هو، لست أقول من هو، كان الّذى يصلح أن يُجاب به على الشّرط المذكور انّه انسان».

اشارةٌ الى الفرق بين «ما» و «من»، فانّ الاوّل قد مرّ بيانه، و الثّانىّ انّما يطلب به العوارض المشخصّة، و يكون جوابُهُ زيد أو ما يجرى مجراه.

قوله : «لانّ الّذى يفضلُ فى زيد على الانسانيّة اعراض و لوازم لأسباب فى مادّته الّتى منها خلق، و فى رحم اُمّه و غير ذلك عرضت له».

يُريد أن يفرّق بين الأشياء الّتى [1] تدخُلُ على معنى، كالحيوان و تجعلُها أشياء مختلفة

---

۱ – قوله: «يريد أن يفرق بين الاشياء» الّتى يُقارن طبيعةً كليّةً قد يجعلها أموراً مختلفةً بحسب الحقيقة، و قد يجعلها اموراً متفقةً بحسب الحقيقة، و بيانه يستدعى تمهيدُ مقدّمة، و هى أن الصّور الحاصلة فى العقل من الشّىء رُبما يعتبر من حيث أنّها عقليةٌ موجودةٌ واحدةٌ، و لو فرض اقترانها بصورةٍ أخرى كانت موجودة من متغايرتين، فلا يكون أحديهما مقولة على المجموع المركّب منها، و رُبما يعتبر من حيث هى، حتّى لو قارنها ألف شىء، كانت مقولة على المجموع المركّب منها، فقد لا يكون متحصّلة فى حد نفسها، بل يكون مبهمة محتملة لان يقال على أشياء مختلفة الحقايق، و قد يكون متحصّلة، امّا بنفسها كالانواع البسيطة، أو بما ينضاف الى المعانى الغير المتحصّلة كالانواع الدّاخلة تحت الاجناس، فانّها لا تتحصّلُ الّا باعتبار الفصول، و هذان أعنى غير المتحصّل، و المتحصّل فى نفسه، يشتركان فى أنّهما يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير

حتّی لو انضمّ الفصل مع الاوّل و التّشخص مع الثّانی یحملان علی المجموعین، لکن فرق بینهما من حیث انّ اللاحق ثمة علّةٌ لتحصّله و هیهنا معلول، فالصّورة العقلیة بالاعتبار الاوّل، یسمّی مادة و جزء ایضاً، اذ لا معنی للجزء الّا أن یکون شیءٌ مع آخرٍ مغایرٍ له یتحصّل منهما ماهیة، و بالاعتبار الثّانی یسمّی جنساً، و بالاعتبار الثّالث نوعاً.

- فان قلت: لما کان ابهامُ الجنس عن احتمال أن یکون احد الاشیاء، فکذلک النّوع یحتمل أن یکون احد الاصناف أو احد الاشخاص، فلیکن مبهماً لا متحصّلاً فی نفسه.

- فنقول: ابهامُ الجنس هو احتمال أن ینضمّ معه فصل یحصل منهما ماهیة، و ینضمّ معه فصل آخر و یحصلُ منهما ماهیةٌ أُخری مخالفة للاولی، فهی مبهةٌ بالقیاس الی الماهیّات، و أمّا النّوع فقد کمل ماهیة و انطبق علی کمال حقیقة کُلّ شخص شخص فلا ابهام فیه اصلاً، و محصّل الکلام، أنّ الصّورة العقلیة تؤخذ تارة بشرط لا شیء، ای لا بشرط أنّها واحدة، بحیث اذا انضمّت مع صورةٍ أُخری کانتا متغائرین فی العقل، و تؤخذ تارةً بشرط شیءٍ، أی ینضمّ معها صورة أُخری و یکونان مطابقین لامرٍ واحدٍ فلا یُلاحظ تغایُرهما بل اتّحادهما کالحیوان و النّاطق المُطابقین لماهیة الانسان، و هو النّوع، و قد تؤخذُ لا بشرط شیء، فیکون له جهتان لامکان اعتبار المُغایرة بینه و بین ما یقارنها، و لامکان اتّحادهما بحسب المُطابقة و هو الذّاتی المحمول، اذ لا معنی للحمل الّا الاتّحاد فی الذّات و التّغایر فی المفهوم، فالحیوان الماخوذ بشرط لا شیء، مقدّم علی الانسان تقدّم الجزء فی الوجودین، أمّا تقدّمه فی العقل فظاهرٌ، و أمّا تقدّمه فی الخارج، فهو بحسب مبدئه فان الموادّ العقلیة مأخوذة من المبادی الخارجیة کما اذا أخذنا الحیوان من البدن، و النّاطق من النّفس النّاطقة فکما أنّ الحیوان و النّاطق اذا أخذناهما باعتبار المادة یتقدّمان الانسان بحسب العقل، کذلک مبدأهما یتقدّمان الانسان بحسب الخارج، هذا اذا کان لهما مبادٍ خارجیّة، أمّا اذا لم یکن، فلا تقدّم لها فی العقل، و لا حیوان المأخوذ بشرط الشّیء هو النّوع و ذلک ظاهر، و المأخوذ لا بشرط الشّیء، لا یکون جزءً بل ذاتیاً فهو جزءٌ من حدّ وجودِهِ فی العقل متّقدّم علی وجودِ الانسان فی العقل، ضرورة أن تصوّر الانسان یتوقّف علی تصوّر مفهوم الحیوان من حیثُ هو هو، لکن وجود الحیوان فی العقل، متأخّرٌ عن وجودِ الانسان فی الخارج لانّا ما لم نحسّ الانسان فی الخارج، لم یمکننا تعقّل الحیوان، فانّه صورةٌ منتزعةٌ عمّا فی الخارج و الی ذلک سیشیرُ الشیخ بقوله: «بل انّما یجعله حیواناً ما یتقدّمه فیجعله انساناً»، فانّه اشارةٌ الی تقدّم وجود الانسان فی الخارج علی الحیوان الّذی هو الجنس، و لا

الحقائق، کالانسان و الفرس، و بین الأشیاء الّتی تدخُلُ علی معنیً آخر کالانسان و تجعلُها أشیاء متفّقةُ الحقیقة کزید و عمرو و لنورد لبیان ذلک مقدّمةً هی أن نقول: من الکُلیّات ما قد یتصوّر معناهُ فقط بشرط أن یکون ذلک المعنی وحده، و یکون کُلّ ما یقارنه زائداً علیه و لا یکون معناهُ الأول مقولاً علی ذلک المجموع بل جزء منه، و منها ما یتصوّرُ معناهُ لا بشرط أن یکون ذلک المعنی وحده، بل مع تجویز أن یقارنه غیره و أن لا یقارنُه، و یکون معناهُ الأوّل مقولاً علی المجموع حال المقارنة، و هذا الأخیر، قد یکونُ غیر متحصّلٍ بنفسِهِ بل یکون مبهماً محتملاً لأن یقال علی أشیاء مختلفة الحقائق، و انّما یتحصّلُ بما ینضافُ الیه فیتخصّص به، فیصیرُ هو بعینِهِ أحد تلک الأشیاء، و قد یکونُ متحصّلاً بنفسه أو بما انضاف الی المعنی المذکور قبله و لا یکون مبهماً و لا محتملاً لأن یقال علی الحاصل بعد لحوق الغیر به، الّا أنّ اللاحق مقسّط لقوام ذلک المعنی فی الصّورة الاوّل و یسمّی فصلاً، أو لاحقٌ به بعد التّقوّم فی الصّورة الأخیرة و یسمّی عارضاً فالکلیّ یسمّی بالاعتبار الأوّل «مادّة»، و بالاعتبار الثانی «جنساً»، و بالاعتبار الثّالث «نوعاً»، مثالُهُ الحیوان، اذا اخذ بشرط أن لا یکون معه شیء، و ان اقترن به النّاطق – مثلاً – صار المجموع مرکّباً من الحیوان و النّاطق و لا یقالُ له انّه حیوان کان مادّة، و ان اُخذ لا بشرط أن لا یکون معهُ شیءٌ بل من حیث یحتمل أن یکون انساناً أو فرساً و ان تخصّص بالنّاطق تحصّل انساناً، و یُقال له أنّه حیوانٌ کان جنساً، و اذا اخذ بشرط أن یکون مع النّاطق متخصّصاً و متحصّلاً به کان نوعاً، فالحیوانُ الأوّل جُزءُ الانسان و یتقدّمهُ تقدّم الجُزء فی الوجودین، و الحیوان الثّانی لیس بجزءٍ، لأنّ الجُزء لا یحمل علی الکلّ، بل هو جزءٌ من حدِّهِ و لا یُوجد من حیثُ هو کذلک الّا فی العقل و یتقدّمُهُ فی العقل بالطّبع لکنّه فی

ریب أنّ الجنس هو المحمول الّذی لا وجود له مغایرٌ لوجود موضوعِهِ الّا فی العقل، و لو حملناهُ علی الحیوان الخارجی کان جعل الحیوان مغایراً لجعل الانسان و هو محالٌ و مناقضٌ لما صرّحوا به، اذا تقرّر هذا فنقول: لمّا کان الانسان نوعاً، کانت ماهیة محصّلة لا یختلف الّا بالعوارض و اللوازم، حتّی لو فرضنا تبدّل تلک العوارض، لم یلزم قدح فی الماهیة، و لیس کذلک نسبة الانسانیّة، فانّه لو توهّم رفعها من زیدٍ – مثلاً – لم یبق ماهیة ألاً، و لا نسبة الحیوانیة الی الانسانیّة و اللانسانیّة والّا لتغایر الجعلان و هو خلفٌ، م.

الخارج متأخّرٌ عنه لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شیءٌ يعمّه و غيره و شیءٌ يخصّه و يحصّله يصيّره هو هو بعينه، و الحيوانُ الثّالث هو الانسان نفسه، لأنّه مأخوذٌ مع النّاطق، و الأشياء الّتی تنضاف اليه بعد تحصّله لا تفيدُهُ اختلافاً فی الماهيّة بل رُبما تجعله مختلفاً بالعدد كالانسان الأبيض، و الانسان الأسود و كهذا الانسان و ذلک الانسان، فظهرَ الفرقُ بين الأشياء الّتی تدخُلُ علی معنی و تجعله أشياء مختلفةُ الحقائق، و بين الأشياء الّتی تدخل عليه و تجعله أشياء متّفقة الحقيقة. و اذا تقرّر هذا، فنقول: لمّا كان الانسانُ نوعاً - كما قُلنا - كان متحصّل الوجود، فكان كلّما ينضاف اليه و يقترن به ممّا يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوّمٍ ايّاهُ بل عارضٌ له بخلاف الحيوان و لذلک كانت ماهيّة الأشخاص هی شيئاً واحداً و هو المُراد بقوله: «لأنّ الّذی يفضُل فی زيد علی الانسانيّة، أعراض و لوازم لأسباب فی مادّته الّتی منها خلق».

قوله : «و لا يتعذّر علينا أن نقدر عروض أضدادها في أوّل تكوّنه، و يكونُ هو هو بعينه».

اشارةٌ الی أنّ العوارض و اللوازم، لمّا قارنته بعد تحصّله، فلا يتبدّل حقيقته بتبدّل تلک العوارض، مثلاً زيد الأبيض، لو فرضناه أسوداً لم يتبدّل انسانيّته.

قوله : «و ليس كذلک نسبة الانسانيّة اليه و لا نسبة الحيوانيّة الی الانسانيّة و الفُرسيّة و ذلک لأنّ الحيوان الّذی كان يتكوّن انساناً فامّا أن يتمّ تكوّنه ممّا يتكوّن منه يكون انساناً، و امّا أن لا يتمّ تكوّنه فلا يكون لا ذلک الحيوان و لا ذلک الانسان».

يُريد أنّ الماهيّة، لا يُمكن أن تكون كذلک، لأنّها ان تبدّلت ارتفع الشّیء الّذی هی ماهيّته.

قوله : «و ليس يحتملُ التّقدير المذكور من أنّه لو لم يلحقه لواحق جعلته انساناً».

يعنی: الناطقيّة.

[قوله :] «بل لحقته اضدادها او مغايراتها».

يعنى: الّلاناطقيّة أو الصّهالية.

[قوله :]«لكان يتكوّن حيواناً غيرُ انسان يعنى فرساً مثلاً و هو ذلك الواحد بعينه».
يعنى: يكونُ بعد تكوّنه فرساً هو ذلک الواحد الّذى أمكن قبل ذلک أن يكون انساناً، و مُراده من ذلک، الاشارة الى أنّ ما يحصّل الماهيّة أعنى الفصل، لا يحتمل التبّدل أيضاً مع بقاء الماهيّة.

قوله : «بل انّما يجعلهُ حيواناً ما يتقدّمه، فيجعله انساناً».
اشارةٌ الى تقدّم وجود الانسان، باعتبار الخارج على الحيوان الّذى هو الجنس و ان كان وجُود الجنس فى العقل، متقدّماً على تصوّره.

قوله : «و ان كان على غير هذه الصّورة فهو على غير هذا الحكم و ليس ذلک على المنطقىّ».
أى: و ان كانت هذه الطّبايع المذكورة الّتى فرضناها عوارض فصولاً فى نفس الأمر و كانت الّتى فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور، ولكن ليس على المنطقىّ أن ينظر فى الموادّ بل عليه أن يبيّن أنّ الأشيا الّتى تختلفُ بالحقايق،و الّتى لم تخلف أىّ أشياء كانت اذا سُئل عنها بما هو كيف يُجاب عن كلّ واحدٍ منهما.

النّهج الثّانیّ
فی الالفاظ الخمسة المفردة
و الحدّ و الرّسم

* اشارةٌ *
الی المقول فی جواب ما هو الّذی هو الجنس
و المقول فی جواب ما هو الّذی هو النوع

« کلّ محمولٍ کلیّ، یُقال علی ما تحته فی جواب «ما هو»، فامّا أن یکون حقایق ما تحته مختلفة لیس بالعدد فقط، و امّا أن تکون بالعدد مختلفة، فأمّا ما یتقوّم به من الذّاتیّات فغیر مختلف أصلاً و الأوّلُ یسمّی جنساً لما تحته، و الثّانیّ یسمّی نوعاً، و من عادتهم ایضاً أن یسمّوا کلّ واحدٍ من مختلفات الحقائق تحت القسم الأوّل نوعاً له و بالقیاس الیه».

کلُّهُ ظاهر مستغنٍ عن التفسیر.

قوله: «علی أنّ اسم النّوع عند التّحقیق انّما یدُلُّ فی الموضعین علی معنیین مختلفین».

اقول: النّوع المُضاف الی الجنس، یستلزم اعتبارین[1] أحدهما نسبتهُ الی ما فوقه الّذی

---

١ - قوله: «النّوع المُضاف الی الجنس، یستلزم اعتبارین». النّوع یدلُّ بالاشتراک علی معنیین، و النّوع المُضاف یتضمّن اعتبارین. أحدهما نسبتُهُ الی ما فوقه لاندراجه تحت الجنس، و ثانیهما نسبتُهُ الی ما تحته لاعتبار الکلّیّ فی حدّه، و الکُلیة لابُدّ أن یلاحظ فی مفهومها المُقایسة الی ما

هو الجنس و الثّانی نسبتُهُ الی ما تحته أشخاصاً کانت أو أنواعاً آخر الّتی لولاها لم یکن النّوع کلیّاً، و النّوع الحقیقیّ یستلزم اعتباراً واحداً و هو نسبتُهُ الی الأشخاص الّتی تحتهُ فالأوّل قد یتناولُ الأنواع العالیة و المتوسّطة و السافلة الّتی تخصّ باسم نوع الأنواع تناولُ الجنس لأنواعه و الثّانی قد یُشارک نوع الأنواع وحده، فی موضوعاته و یُباینه بأحد اعتباریه، أعنی النّسبة الی ما فوقه و قد یُباینه فی الموضوع أیضاً اذا لم یکن تحت جنس کالوحدة و النّقطة و الآن فالنّوعان یختلفان فی المعنی بثلاثة أشیاء، أحدُها اختصاصُ أحدهما بالنّسبة الی ما فوقه و لاجل ذلک یجبُ ترکّبِهِ عن جنسٍ و فصلٍ و أمّا الآخر فلا یجبُ فیه ذلک و ان کان جائزاً لاشتراک المذکور فی الموضوع، و ثانیهما جوازُ مُباینة الاضافی للحقیقیّ، فی الموضوعات حین یکون نوعاً عالیاً أو متوسّطاً من حیثُ وقوعه علی مختلفات الحقیقة، و ثالثها جوازُ مُباینة الحقیقیّ للاضافیّ فی الموضوعات، حین لا

تحتها من الکثیرین، فلا یحصل مفهوم النّوع المُضاف الّا اذا اعتبر النسبتان نسبتُهُ الی ما تحته، و نسبتُهُ الی ما فوقه، و ما فوقه هو الجنس، و ما تحته یُمکنُ أن یکون أشخاصاً و أن یکون أنواعاً، و أمّا مفهوم النّوع الحقیقی، فلّما اعتبر فیه الکُلّی یلاحظُ فیه النّسبة الی ما تحته، لکن ما تحته لیس الّا الاشخاص لانّه مقولٌ علی کثیرین مختلفین بالعدد فقط. و الحاصِلُ أنّه اعتبر فی مفهوم النّوع الاضافی نسبتان، و فی مفهوم النّوع الحقیقی نسبةٌ واحدةٌ هی أخصّ احدی النسبتین، و هو مشارکٌ لنوع الانواع و مبائنٌ له، أمّا تشارکهما فلتصادقهما علی الانسان – مثلاً – و اشتراکهما فی الموضوعات أی الافراد، و أمّا تباینهما فمن وجهین الاوّل من حیثُ المفهوم، فانّ مفهوم «نوع الانواع» یستلزمُ نسبتهُ الی ما فوقه، لانّه نوع من النّوع المُضاف دون المفهوم الحقیقی، الثّانی من حیثُ الصّدق فانّ الحقیقی قد یصدُقُ علی مالم یندرج تحت الجنس کالوحدة و النقطة، بخلاف نوع الانواع، فانّه لابُدّ من وقوعِهِ تحت جنسٍ و انّما لم یتعرّض للمشارکة بینهما بحسب المفهوم من حیثُ أنّهما یستلزمان لابُدّ من وقوعِهِ تحت جنس و انّما لم یتعرّض المشارکة بینهما بحسب المفهوم من حیث أنّهما یستلزمان النّسبة الی ما تحته، لانّ نوع الانواع انّما یستلزمُ من حیث أنّه نوعُ حقیقی، نسبته الی الاشخاص، فکانّه لا مشارکة بینهما من هذه الجهة، هکذا قیل و فیه نظر، لانّ المُشارکةَ انّما اعتبرت بین نوع الانواع و النّوع الحقیقی، و النّسبة الّتی فی مفهوم نوع الانواع، لیست الّا نسبتهُ الی الاشخاص، نعم لو اعتبرت المُشارکة و المُباتنة بین مطلق النّوع المُضاف و النّوع الحقیقی لاستقام ذلک فکان أوضح و أقرب الی الضبط. م.

يكونُ تحت جنس.

قوله : «و ممّا يسهو فيه المنطقيّون[1] ظنّهم أنّ اسمُ النوع فی الموضعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم و الخصوص».

و فی بعض النّسخ: «و مختلفة بالعموم و الخصوص»، و هو أظهر فانّ الأوّل يوهم أن يكون لهم سهوان، الأوّل ظنُّهم أنّ النّوع فی الموضعين له دلالةٌ واحدةٌ، الثّانی ظنّهم أنّ له دلالةٌ مختلفةٌ بالعموم و الخصوص، و يلزمُ علی الأوّل أن يكون كلّ ما يقع تحت جنسٍ، فانّه لا يختلف الّا بالعدد، حتّی لا يكون جنس تحت جنس ألبتّه و ذلک ممّا لم يذهب اليه

---

۱ - قوله: «و مما يسهو فيه المنطقيون» اذا قيل ظنّ القوم أن النّوع له دلالةٌ واحدةٌ أو مختلفةٌ بالعموم، فلا شکّ أن هذا القول، يوهم أن لهم مذهبين، ذهب بعضهم أنّ النّوع له دلالةٌ واحدةٌ، و آخرون الی أن دلالتهُ مختلفةٌ بالعموم و الخصوص، لكن لا قائل بأنّ النّوع فی الموضعين له دلالةٌ واحدةٌ، و الّا لكان كل نوع اضافی حقيقياً، فيجبُ أن لا يختلف كُلّ ما يندرجُ تحت جنس الّا بالعداد، فلا يُمكن أن يقع جنس تحت جنس و هذا مما لم يذهب اليه ذاهب، فالنّسخة الاولی واحداً و هو المندرج تحت جنس و هذا المفهم مطلق ،و رُبما يقيّد بمُلاصقة الاشخاص، فـان النّعية تتنازلُ الی نوع الانواع، و اذا وصلت اليه انتهت، و لم تكن بعده الّا الاشخاص، و اذا تقيّد بهذا القيد، يطلق عليه اسم النّوع الحقيقی، فكان للنّوع مفهومُ واحدٌ لكنّه يـختلفُ بـالعموم و الخصوص، ثمّ انّ الانواع و الاجناس قد لا يترتّبُ فيكون أجناساً مفردةً و أنواعاً مفردةً، و قد يترتّبُ و يحصل مراتب ثلاث، لكن الاجناس ينتهی فی طرف التّصاعد، و الّا لزم تركّب الماهية من أجزاء غيرُ متناهية فيتوقّف تصوّرها الی اخطارها بـالبال، و هـذا انّـما يـتمّ فـی المـاهيّة المتصوّرة، و الّا فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء الغير المُتناهية موجودة بوجود واحد؟. علی أن تصوّر الماهيّة لا يتوقّفُ علی اخطار الاجزاء بالبال، بل لا يتوقّف الّا علی تصوّرها كما سبق، و أيضاً لو لم و ليس كذلک، بل كُلّ فصلٍ علةٌ لحصّة و ليس تلک الحصّة علةُ فصلٍ آخر، و الانواع ينتهی فی طرف التّنازل و الّا لكان كُلّ نوع تحتَ نوعٍ فلا يتحقّقُ شـخصٌ فـانّه لو تـحقّق لزمَ انتهاؤها به، فاذا لم يتحقّق الشّخص لم يتحقّق تلک الانواع، ضرورة انّ وجودها لا يكونُ الّا فی ضمن الشّخص فانّ كُلّ موجودٍ فی الخارج لشخص، ففرض وجودها غـيرُ مـتناهية يـستلزمُ عدمها، م.

أحدٌ، و مُراد الشیخ لیس الّاَ أنّهم ظنّوا أنّ النّوع الحقیقیّ هو نوع الأنواع لا غیر، فجعلوا للمنعیین دلالةً واحدةً مختلفةً و الخصوصُ لکونها مطلقةً فی أحدِ المُوضعینِ و مقیّدةً بمُلاصقة الأشخاص فی الموضع الآخر.

* اشارةٌ الی ترتّب الجنس و النوع *

قوله : «ثمّ انّ الأجناس قد تترتّبُ متصاعدة و الأنواع قد تترتّبُ متنازلة».
ای: رُبّما تترتّب لانّ ترتّبهُ لیس بواجبٍ فی جمیع الموادّ.

قوله : «و یجب ان ینتهی» و ذلک لأنّها لو لم ینتهی فی التّصاعد، للزم ترکّب المعنی الواحد من مقوّمات لا تتناهی، و یتوقّفُ تصوّره علی احضار جمیعها بالبال. قال الفاضل الشارح: و أیضاً لوجب ترتّب العلل و المعلولات، لا الی نهایة و ذلک لکون کلّ فصل علّةً لتقوّمه السّطحیّ من الجنس و هو محالٌ علی ما تبیّن فی الالهیّات، و لو لم ینتهی فی التّنازل لما تحصلّت الأشخاص و الأنواع الحقیقیّة أعنی: أعیان الموجودات الّتی یلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس و ما یلیها.

قوله : «و امّا الی ما ذا ینتهی فی التّصاعد أو فی التنازل[1] من المعانی الواقع علیها

---

۱ - قوله: «و أمّا الی ما ذا ینتهی فی التّصاعد أو فی التّنازل هیهنا بحثان أحدهما البحث عن کمیة الاجناس المتوسّطة و ماهیاتُها و لوازمها، و ثانیهما البحث عن کمیّة الاجناس العالیة و ماهیاتها و أحکامها، و لیس شیءٌ منها علی المنطقی، لانّ بحثه فی المعقولات الثّانیة و ذلک بحثٌ فی المعقولات الاولی، و الشیخ اعترض بذلک علی المنطقیین حیثُ تعرّضوا لاحد البحثین دون الآخر و کان هذا مهمٌ و ذلک غیر مهمٍ و فرّق الشّارح بما یتوقّفُ علی تقدیم مقدّمتین احدیهما أنّ الاجناس المتوسّطة و السّافلة لا تنضبط بل لا تتناهی فی جهة العرض، لکونها أنواعاً لجنس، و الجنسُ یجوزُ أن یکون مقولاً علی کثیرین، لا نهایة لها فی جهةِ الطّول لما ثبت من وجوب انتهائها الی الاشخاص و أمّا الاجناس العالیة، فهی منضبطةٌ منحصرةٌ بحکم الاستقراء، و ثانیهما أنّ الصّناعة امّا علمیةٌ و هی التی المقصود منها العلم کالحکمة الالهیّة، و امّا

الجنسيّة و النّوعيّة، و امّا المتوسّطات بين الطّرفين فممّا ليس بيانُهُ على المنطقيّ و ان تكلّفه تكلّف فضولاً بل انّما يجبُ عليه أن يعلم أنّ هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالیةً هى أجناس الأجناس، و أنواعاً سافلةً هى أنواع الأنواع، و أشياءً متوسطةً هى أجناس لما دونها و أنواعٌ لما فوقها، و أنّ لكلّ واحدٍ منها فى مرتبة خواصّ».

اقول: يُريد أنّ معرفة موادّ الأجناس و الأنواع بأعيانها، لَيست من هذا العلم، لأنّها المعقولات الاولى، و هذا العلم، يبحثُ عن المعقولات الثّانية، فالمنطقيّ من حيثُ هو منطقيّ، لا ينظُرُ فيها، و أمّا النّظر فى أنّ لكلّ واحدٍ من العالية و المتوسّطة و السّافلة، فى مرتبة خواصّ، فانّما يلزمُهُ لأنّ العلوم البرهانيّة انّما تبحثُ عن تلك الخواصّ، و هى الأعراض الذّاتيّة المذكورة.

قوله: «و أمّا أن يتعاطى النّظر فى كميّة أجناس و ماهيّتها دون المتوسّطة و السّافلة كان ذلك مهمٌّ و هذا غيرُ مهمٍّ فخروجٌ عن الواجب و كثيراً ما اُلهم الأذهان زيغاً عن الجادّة».

اقول: يعترض على سائرِ المنطقيّين، فانّ مقدّمهم الّذى هو المعلّمُ الاوّل افتتحَ تعليمُهُ بذكر المقولات العشر، الّتى هى أجناس الأجناس و أشار الى معاينها و خواصّها على الوجه المشهور الّذى يَليقُ بالمبتدئين فى كتابه المسمّى بـ«قاطيغورياس»، و جعلها شبيه مصادرةٍ لهذا العلم، لا جُزاً منه، و تبعَهُ الجمهور فى ذلك، بل زادوا فى بياناتها عليه، و لا شكّ فى أنّ النّظر فى ذلك، ليس من المباحث المنطقيّة، الّا أنّ الحكم بأنّ النّظر فيها يجرى

عمليه و هى الّتى المقصود منها العمل كالطّب، و الواجبُ على العالم بقواعدها اذ حاول التّمرين و التّحقيق بكميّاتها أن يبحث عما يتوقّفُ عليه العمل لكن بشرط أن يكون الموقوف عليه مظبوطاً فلا يجبُ تحصيل الحكمة الّا بقدر الطّاقة الانسانية، ثمّ لما كان المنطق علماً آلياً متعلقاً بالاعمال الفكريّة و كان المطلوبُ امّا اقتناص المطالب التّصورية أو التّصديقية، و ذلک لا يتمُّ الّا بالنّظر فى المطلوب التّصورى، أنّه من أىّ مقولة هو، و أجزاؤه من أىّ مقولة يجب أن يحصل، و فى المطلوب التّصديقى أن حدّيه من اىّ مقولة؟ فلابُدّ للمنطقى أن يتحقّق معانى المقولات العشرة بخلاف الاجناس المُتوسّطة والسّافلة امّا لعدم انضباطها أو لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية عليها، م.

مجرى النّظر فى الأجناس المُتوسّطة و السّافلة من كونها مهمّاً أو غيرُ مهمٌّ فى هذا العلم، خروج عن الانصاف.

فانّ المنطقىّ انّما يحتاجُ فى استعمال قوانينِهِ لاقتناص الحدود و اكتساب المُقدّمات الى ذلک، لأنّه ما لم يعرف أنّ محدوده و كلّ واحدٍ من حدّى مطلوبه تحت أىّ جنسٍ من الأجناس: يقع بحسب الماهيّة لم يكن له أن يحصّل الفصول المترتّبة، و لا سائر المحمولات الّتى يتركّبُ منها التّعريفات، و يستفادُ منها التّصديقات بحسب الأغلب، كما بيّن فى مواضعها، و أمّا المُتوسّطة و السّافلة الّتى لا تنحصرُ فى عدد، فانّما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها، و ممّا يشبهُ ذلک أنّ الطّبيب من حيث هو طبيب، يجب أن لا ينظر الّا فى حالِ بدنِ الانسان من حيثُ يصحّ و يمرضُ، ليحفظ الصّحة و يزيل المرض، فان نظَرَ من حيثُ هو طبيبٌ فى ماهيّات أشياء، ربّما يستعملُها أو لا يستعملها، أهى معدنيّة أو نباتيّة، أو حيوانيّة، و معادنُها أين هى، و أوقات تحصيلها متى هى، و شرائط حفظها ما هى، و كم هى، دون ما لم يسمع به أو لم يقع اليه ممّا يمكن أن يكون معرفتها أنفعُ فى علمه كان لک مهمّ و غيره ليس بمهمّ فخروج عن الواجب الّا انّه لمّا تصورّ امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينِهِ الحافظة للصحّة أو مزيلة للمرض، أضاف النّظر فيها بحسب الامكان الى علمِهِ بل جعله جزئاً من علمِهِ، و هذا دأبٌ أصاب سائر الصّناعات العلميّة فانّهم يُضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه فى تتميم تلک الصّناعات و ان كان خارجاً عنها ليتمّ بذلک الوصول الى غاياتها.

* اشارةٌ الى الفصل *

«و امّا الذّاتىّ الّذى ليس يصلح أن يُقال على الكثرة الّتى كليّته بالقياس اليها قولاً فى جواب ما هو، فلا شکّ فى أنّه يصلح للتميز لها عمّا يشاركها فى الوجود أو فى جنس ما».

اقول: كلٌّ ذاتىٍّ امّا أن يكون مقولاً فى جواب ما هو [1] بالقياس الى ما هو ذاتىّ له أو لا

---

۱ – قوله: «كُلّ ذاتىٍّ امّا أن يكون مقولاً فى جواب ما هو»، الذّاتى بالقياس الى ما هو ذاتىّ له امّا أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» أو لا يكون، و المقول فى جواب «ما هو» امّا تمام ماهيّته مطلقاً او تمام الماهيّة المشتركة، و غيرُ المقول فى جواب «ما هو» امّا داخلٌ فى جواب ما هو، أو

خارج عنه، و الذّاتى الخارج عن المقول فى جواب «ما هو» امّا أن يكون خارجاً عن تمام الماهيّة مطلقاً و هو محالٌ و الّا لم يكن تمام الماهيّة خارجاً عن تمام الماهيّة المُشتركة فيكون مختصاً ببعض الماهيّة المُشتركة فان لو كان مشتركاً لم يكن ما فرض تمام المُشترک تمام المُشترک فيكون مميّزاً لذلک البعض عما يشاركُهُ فيكون فصلاً، و الدّاخل فى جواب «ما هو» امّا أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو لا يجوزُ أن يكون تمام الماهيّة مطلقاً بل لا يكون الّا تمام الماهية المُشتركة و امّا أن لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو» فهو فصلٌ لانّ ذلکَ المقول فى جواب «ما هو» الدّاخل فى المقول فى الجواب ليس الّا تمام المشترک. فالجزءُ الذى يكون غير مقول فى جواب «ما هو» لا يكون مشتركاً و الّا لم يكن تمام المُشترک. تمام المشترک فيكونُ مختصاً بالبعض فصلاً له، و الى هذا أشار بقوله: و ان لم يكن مقولاً فحكمُهُ حكم الخارج المذكور» و فيه نظر، لانّه انّما يتمّ لو كان المقول ففى جواب «ما هو» لابدّ أن يكون مشتملاً على مقول فى جواب «ما هو» و هو ممنوعٌ. سلّمنا، لكن لا نسلم أن الجزء الغير المقول فى جواب «ما هو» لو كان مشتركاً لم يكن تمام المشترک، تمام المشترک و انّما يلزمُ ذلک لو كان خارجاً عن تمام المُشترک و لم لا يجُوز أن يكون داخلاً فيه. على أنّ الداخل فى جواب ما هو، يمتنعُ أن يكون مقولاً فى جواب «ما هو» على تقدير أن لا يكون فى جواب «ما هو» و ان اختلفت المُقايسة لم يلزم المطلوب اذا المطلوب انحصارُ الذّاتى بالقياس الى ماهيّته فى النّوع و الجنس و الفصل و انّما قال فى الوجود او فى جنس ما زعم متأخرو المنطقيّين أن ذلک لجواز تركّب الماهية كالجنس العالى و الفصل الاخير من أمرين متساويين، أو أمور متساوية فكُلّ منها فصلٌ مع أنّه لا يميز المُشاركات الجنسية. قال الشارح: ألفصلُ قد يكونُ خاصّاً بالجنس، فلا يكون ذلک الفصل الّا فى ذلک الجنس، كالحسّاس فانّه لا يوجد الّا جنس الجسم النّامى و قد توجد لغيره كالنّاطق فانّه يوجد للحيوان و الملک أيضاً و الاول يميز الماهيّة عن جميعِ مشاركاتها فى الوجود، اذ ليس موجوداً آخر يشتمِلُ على ذلک الفصل أصلاً، و الثّانى يميزُ الماهية عن جميع مشاركاتها فى ذلک الجنس، لا فى الوجود، اذ فى الموجودات ما يشتملُ على ذلک الفصل، نعم ليس موجود يندرجُ تحت ذلک الجنس، غيرُ تلک الماهيّة يوجد ذلک الفصل فيه، فهو مميّزٌ لها فى الجنس فقط و فيه نظر، لانّ مناط الفصليّة ليس هو التّمييز عن جميع المُشاركات و الّا لم يكن فصلُ البعيد فصلاً، بل التّمييز عن بعض المُشاركات و مثلُ النّاطق مميّزٌ عن بعض المُشاركات فى الوجود و فى كلام الشّيخ دلالةٌ على ذلک، حيثُ لم يقل عن كُلّ ما يُشاركها فى الوجود، بل عمّا

يُشاركها و الاولى أن يُقال لما لم يكن اللازم من الدّليل الّا انّ المُميّز فصل و ليس فيه أنّ التّمييز لابُدّ أن يكون فى جنسٍ لم يعتبرُ فى الفصليّة الّا مطلق التّمييز و أمّا أنّه هل يجبُ أن يكون التّمييز عن المُشاركات الجنسيّة أو يجوزُ أن يتركّب الماهيّة من أمرين مُتساويين فذلك بحثٌ لا تعلّق له بالمنطق و يؤيّدُهُ ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل، من انّ السّؤال بأى شىء، لا يجبُ ان يكون للتّمييز عمّا يُشاركه فى الجنس بل أعمّ من ذلک، حتّى يصحّ عمّا يُشاركُهُ فى الشّيئية كما يقال: أى شىءٍ هو؟، و ما تحت الشّيئة؟، كما يُقال: أى جوهر أو أى جسم؟ و أعلم أن الشيخ فى «الشفاء» أورد القسمة هكذا: الكُلّى امّا ذاتىٌ أو عرضىٌ و الذّاتى امّا ان يكون على الماهية أو لا، فان دَلّ على الماهيّة فاما أن تدلّ الماهية المتّفقة أفرادها أو المُختلفة أفرادها و هو الجنس و ان لم يدُل، فلا يكون أعمّ فيكون فصلاً. و يرد عليه: أنّا لا نسلّم أنّه لو لم يكن منه فيميزُ الماهية عن مُشاركاتها فى ذلک الاعمّ فيكون فصلاً. و يردُ عليه أنا لا نسلّم انه لو لم يكن أعم الذّاتياتت، لكان أخصّ منه أما اولاً فالجواز أن لا يكون ثمة ذاتىٌ أعمّ كما اذا تركّب ماهية من أمرين مُتساويين أو امورٍ مُتساويةٍ كالفصل الاخير، و أمّا ثانياً فلجواز أن يكون مساوياً للاعمّ فلهذا غيّرَ الامام القسمة بأن قال: الذّاتى الّذى لا يصلحُ لجواب «ما هو» لا يجوزُ أن يكون أعمُّ الذّاتيات فهو امّا مساوٍ أو أخصّ و الظّاهر من كلام الشّيخ، ما فهمه فانّه لمّا لم يعتبر قسم المُساواة فى «الشّفاء» رسم الفصل بأنّه المقول على النّوع فى جوابِ أىّ شىءٍ هو، فى ذاتِهِ من جنسِهِ، و لما أخذ الفصل فى الكتاب أعمُّ منه حتّى لم يعتبر فيه الّا التّمييز سواءٌ كان فى الوجود أو الجنس، دلّ الكلام على امكان فصل لا يميز عن المُشاركات الجنسية، فكانّه جوّز هُنا تركّب الماهيّة من أمرين متساويين و اذا كان مساوياً لاعمّ الذّاتيات يكون مميزاً عن مُشاركاته لا فى جنسِهِ، بل فى الوجود و اذا كان أخصّ منه كان مميّزاً عن مُشاركاته فى الجنس و الى ذلک أشار بقوله: و لزمهم على ذلک تجويز تركّب أعمّ الذّاتيات فانّ المساوى لاعمّ الذّاتيات لابُدّ أن يكون فصلاً فهو يكون مركباً لا من الجنس و الفصل، بل من فصلين مُتساويين له. قال الشّارح: هذا غيرُ مطابقٌ لما فى الوجود و لا لاصولهم الّتى بنوا عليها، أمّا انّهُ غيرُ مطابقٍ لما فى الوجود فلانّ تلک الماهيّة لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلاً مميزاً لها و التّالى باطلٌ اذ هى لا تُشارک شيئاً من لا موجودات فى شىء منها فتكونُ مُمتازةٌ بذاتها عن اغيارها كالماهيّات البسطة فانّا لما لم يُشارک الموجودات فى أمرٍ ذاتى امتازت بنفسها فكما أنّها لا تحتاجُ الى مميّزٍ لتلک الماهيّة، كذلک لا يحتاجُ فى حدٍّ ذاتها الى مميّزٍ، و أمّا أنّه غيرُ مطابقٍ لاصولهم، فلانّ من أصولهم أنّ

یکون، و الثّانی امّا أن یکون داخلاً فی ما یُقال فی جواب ما هو، أو یکون خارجاً عنه، و لمّا کان المقول فی جواب «ما هو» علی الکثرة امّا تمام ماهیّتها مطلقاً أو تمام ماهیّتها المشترکة بینها فالذّاتی الخارج عمّا یقال فی جواب «ما هو»، لا یوجد الّا فی القسم الأخیر و یکونُ ما یختصُّ ببعض تلک الکثرة بالضّرورة و ما یختصّ بالبعض یکون مقوّماً له فهو ما یفیدُهُ الامتیاز عمّا یشارکُ فهو صالحٌ للتّمییز الذّاتیّ لذلک البعض، و الدّاخل فی جواب «ما هو» ان کان واقعاً فی جواب ما هو علی کثرة اُخری قبل الاولی، فحکمُهُ حکم المقول فی جواب ما هو، و ان لم یکن واقعاً مقولاً فحکمُهُ حکم الخارج المذکور، فاذن کلُّ ذاتیّ لا یصلح فی جواب «ما هو» صالحٌ للتّمییز الذاتیّ، و هو الفصل، و الفصل قد یکون خاصّاً بالجنس کالحسّاس للنّامی مثلاً فانّه لا یوجدُ لغیره، و قد لا یکون کالنّاطق للحیوان عند من یجعله مقولاً علی غیرُ الحیوانات کبعض الملائکة مثلاً، و علی التّقدیرین فانّ الجنس انّما یتحصّل و یتقوّم به نوعاً، و ذلک النّوع انّما یمتازُ بذلک الفصل، أمّا علی التّقدیر الأوّل فعن کلّ ما عداه ممّا فی الوجود، و أمّا علی التّقدیر الثّانی فعن کلّ ما یُشارکُهُ فی الجنس فقط، فانّ الانسان لا یمتازُ بالنّاطق عن جمیع ما فی الوجود اذ لا یمتازُ به عن الملائکة بل عمّا یشارکُهُ فی الحیوانیّة فقط، و هو المُراد بقوله: «عمّا یُشارکها فی الوجود أو فی جنسٍ ما».

و قد ذهب الفاضل الشّارح و غیره ممّن سبقه الی أنّ الذّاتی الّذی لا یصلح لجواب «ما هو» لا یجوزُ أن یکون أعمُّ الذّاتیّات فهو امّا مساوٍ له، أو أخصّ منه، و المُساوی له هو ما یصلح لتمییزِهِ عمّا یُشارکه فی الوجود، و الأخصُّ منه هو ما یصلح لتمییز ما یختصّ به عمّا یُشارکه فی الجنس الّذی یعمّها، و لزمهم علی ذلک تجویز ترکّب أعمّ الذاتّیات الّذی هو الجنس العالی عن أمرین مُساویین له لیس و لا واحد منهما بجنسٍ بل یکُونان فصلین، و ذلک غیر مطابقٍ للوجود، و لا لاصولهم الّتی بنو علیها، و فیما ذهبنا الیه غنیً

الفصلَ محصلٌ للطّبیعة الجنسیة و منها أن الفصل العالی، لا یجوزُ أن یکون له فصلٌ مقومٌ، و منها أن الفصلَ القریب، لا یُمکن أن یکون متعدداً، الی غیر ذلک و کلّهُ ینافی ذلک الاحتمال، و اعلم أنّ فیما ذکروا منعاً لطیفاً و هو أن أعمّ الذّاتیات یُمکن أن یدلّ علی الماهیّة المُشترکة و لا یلزمُ الخلف لجواز أن لا یکون تمام المُشترک بل بعضه، م.

عن أمثال هذه التّمحّلات.

قوله: «و ذلک يصلح أن يكون مقولاً فى جواب أىّ شىء هو فانّ أىّ شىء انّما يطلب به التّميز المطلق عن المشاركات فى معنى الشّيئية فما دونها، و هذا هو المسمّى بالفصل».

اقول: نبّه على أنّ الفصل هو المقول فى جواب أىّ شىء هو، ثمّ بيّنَ أنّ هذا الاطلاق موافقٌ لعرف اللُغة كما بيّن فى جواب «ما هو» بقوله: فانّ أىّ شىءٍ انّما يطلب به التميز»، يعنى أنّ السّؤال بـ«أىّ» قد يُطلب به التّمييز العامّ عن جميع الأشياء، و ذلک اذا اُضيف الى شىء أو ما يجرى مجراه، فيُقال أى شىء هو، و قد يُطلب به التّمييز الخاصّ عن بعضها ممّا هو دون الشّىء المطلق، و ذلک اذا اُضيف الى شىءٍ أخصُّ منه كما يقال أىّ حيوان هو، و غرض الشيخ فى التّلفّظ [1] بالوجود و الشّىء هيهنا، تعميمُ الأشياء الّتى يُطلب التّمييزُ عنها

۱ - قوله: «و غرض الشّيخ فى التّلفُظ» أى: انّما قال الشّيخ أن «أى» يُطلب به التّمييز المُطلق عن المشاركات فى معنى الشّيئية تنبيهاً عى أنّ المذكور فى الجواب لابُدّ أن يكون مميزاً للماهيّة عن جميع الاشياء على ما قدّم من أن أى يُطلب به التّميز العام عن جميع الاشياء، و ذكر الامام أنّ هيهنا سرّاً و هو أنّ الطّالب عن ماهيةٍ، بأنّها أى شىء لم يعلم منها الّا كونها شيئاً، و هو من العوارض لا من المقوّمات فهو يطلب عما وراء الشّيئية، و ما ورائه هو اتمام الماهيّة فالمذكور فى الجواب لابُدّ أن يكون جميع مقوّمات الماهيّة حتّى يكون جواب «أى شىء» و جواب «ما هو» واحدٌ. قال الشارح: المُراد هيهنا، ليس أن «أى شىء» يُطلب به التّمييز عن جميع المُشاركات فى الشّيئية من غيرِ ملاحظة أنّ الشّيئية من المقوّمات أو العوارض، فهو لا يطلبُ الّا ما به الامتياز فى المعنى الشّيئية، و أمّا أولاً فلانّ المطلوب بـ«أى» لا يجوزُ أن يكون التّميز عن جميع المُشاركات فى الشّيئية و الّا لم يكن الفصل البعيد مقولاً فى جواب «أى شىء» فلا يكون فصلاً، و أمّا ثانياً فلانّ الامام، ما اورد ذلک السّرّ لتوجيه كلام الشّيخ بل للاعتراض عليه، و توضيحهُ بالفرق بين قول القائل «اى شى هو»،و «اى جسم»، و «أى حيوان هو»، و ان كان يطلب التّميز فى جميعُ هذه الصّور، فانّ مراتب المطلوب هيهنا مختلفةٌ كما يَختلفُ مراتبَ المطلوب فى السّؤال بما هو فانّ القائل «أى حيوان» هو قد علم الحيوانيّة و يطلبُ ما وراء الحيوانيّة، فلا يجب و لا يحسن فى الجواب الّا ناطق، و القائل أى جسم يعلم الجسميّة و يطلب ما وراء الجسميّة من الفصل و أنّه ذو

من غير ملاحظة كونِ الوجود الشّيئية عارضين للماهيّات على ما فهم الفاضل الشّارح فانّه لا فائدة لذلک هيهنا.

قوله: «و قد يكون فصلاً للنّوع الأخير كالنُّطق مثلاً للانسان، و قد يكون للنّوع المتوسّط فيكون فصلاً لجنس النّوع الأخير مثل الحسّاس فانّه فصلُ الحيوان، و فصل جنس الانسان، و ليس جنساً للانسان و ان كان ذاتيّاً أعمّ منه».

اقول: لما فرغَ من بيان ماهيّة الفصل، رجع الى الاشارة التّفصيليّة الى أنّ فصليّة كلّ واحدٍ من الذّاتيّات الّتى لا تصلح لجواب «ما هو» بالقياس الى أىّ شىء يكون، و عند وصولُهُ الى فصل الجنس أشار ما ذكره بأنّ المقول فى جواب «ما هو» هوَ الذّاتىّ الاعمّ و أحال بيانُهُ الى هذا الموضع، بقوله: «فيعلم من هذا أنّه ليسَ كلّ ذاتىّ أعمَ جنساً، و لا مقولاً فى جواب ما هو».

قوله: «و كلّ فصل فانّه بالقياس الى النّوع الّذى هو فصله مقومّ، و بالقياس الى جنس

نفسٍ حساسّةٍ ناطقةٍ ان كان السّؤال عن الانسان، و القائل أى شىء، لم يعلم الّا الشيئيّة فهو يطلب ما وراء الشّيئية و هو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السّؤال و بين السّؤال بما هو، فكيف يمكن التّسوية بين قول القائل «أى جسم هو» و «أى حيوان هو» أى شىء هو فى أنّه طالبٌ للتمييز المطلق. و الحاصلُ أنّ «أى» ان أُضيف الى «شىء» أو «موجود» فهو طالبٌ لجميع المقوّمات، و ان أُضيف الى مقوّمٍ فهو طالب باقى المقوّمات، فالمطلوبُ منهُ مختلفٌ فلا يصحُّ أن يُراد به مطلق التّمييز، و الحقُّ فى الجواب أن يُقال السّؤال بأى على ما صرّح به الشيخ فى «الشّفاء» يطلب ما به يمتازُ الشّىء عن بعض الاغيار و لا يكون مقولاً فى جواب «ما هو»، ثمّ انّ السّؤال به، لو كان عن الذّاتيات فجوابُهُ الفصل، و لو كان عن العرضيّات فجوابه الخاصّة، و لكونِ الفصول مختلفةً قُرباً و بُعداً يختلفُ الجواب عن «أى شىء». فاذا قيل أى شىء، فالمطلوبُ ما به الامتياز فى معنى الشّيئية فقط، فيصلح للجواب أى فصل كان قريباً او بعيداً، و اذا قيل أى جسمٍ لم يصلح للجواب الّا ما تميّز الانسان فى الجسميّة كالنّامى أو الحسّاس او النّاطق، و اذا قيل «أى حيوان هو» لم يصلح الّا النّاطق فهو المميّز للانسان فى الحيوانيّة و أمّا أنّ المطلوب بأى امّا جميع المقوّمات أو بواقيها فخروجٍ عن العهد و الوضع. م

ذلك النّوع مقسّم».

يُريد أنّ الفصل الّذى يتحصّلُ به الجنس نوعاً انّما يكونُ له اعتباران، أحدهما بقياسِهِ الى الجنس المتحصّل به، و الثّانى بقياسه الى النّوع المتحصّل منه، و الأوّل هو التقسيم فانّ النّاطق يقسّم الحيوان الى الانسان و غيره، و الثّانى هو التّقويم فانّه يقوّم الانسان لكونهِ ذاتيّاً له، و امّا قولهم الفصلُ مقوّمٌ لحصّة من الجنس[1] فذلك التّقويم غيرُ ما نحن فيه فانّه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصّة لا بمعنى كونه جزئاً منه، و التّمييزُ بعد التقويم، لأنّه عارضٌ بحسب اعتبار الشّىء الى غيرِهِ فيكونُ متأخّراً عن اعتبارِهِ فى نفسه، و مقوّم النّوع العالى يقوّم السّافل لأنّه يقوّم مقّوم و لا ينعكس لاحتمال أن يكون مقوّم السّافل هو ما ينضاف الى العالى و مقسّمُ الجنس السّافل مقسّمُ العالى لأنّ العالى مقولٌ على جميع السّافل و لا ينعكسُ، لاحتمال أن يكون أحدُ أقسام العالى، هو السّافل نفسه.

* اشارةٌ الى الخاصّة و العرض العامّ[2] *

---

۱ – قوله: «و أمّا قولهم الفصل مقوّمٌ لحصّة من الجنس»، للفصل ثلاث نسب: نسبةٌ الى الجنس بالتّقسيم، و نسبةٌ الى النّوع بالتّقويم، و نسبةٌ الى الحصّة بالتّقويم أيضاً، لكن بمعنى آخر، فانّه مقوّم للنّوع بمعنى أنّه مقوّمٌ لماهيّةٍ ذاتيٍ له، و مقوّم للحصّة لا بمعنى أنّه مقوّم لماهيّتها بل بمعنى أنّه مقوّمٌ لوجودها فانّه اذا قارَنَ الجنس تحصص فهو علّة لوجود الجنس لا مطلقاً بل للقدر الّذى هو حصّة النّوع، ثمّ انّ لأقتران الفصل بالجنس حُكمين، التّقويم و التّمييز. فانّ الحيوان اذا تقوّم بالنّاطق حصّة للانسان تميّز عن حصص سائر الانواع. فان قيل: التّقويم ان كان بعد التّمييز فلابُدّ له من مميزٍ آخر غيرُ الفصل سابقٌ عليه و ان كان قبلهُ فهو لا يقوّم وجود الحصّة بل طبيعة الجنس فهو لا توجَدُ الّا مع الفصل و هو محالٌ. أجاب الشّارح بـانّ التّمييز بعد التّقويم لانّ التّمييز حالٌ للحصة بالقياس الى غيرِها من الحصص و التّقويم حالٌ لها فى نفسها و ما بالذّات أقدم على ما بالغير و حينئذٍ يقالُ لا نسلم أنّ التّمييز لو كان بعد التّقويم لم يقوم الفصل الحصّة فانّ الحصّة لا يتحصّل الّا بمقارنة الفصل و اذا كان علّةً لوودها فبطريق الاولى يكون علة لتميّزها، م.

۲ – قوله: «اشارةٌ الى الخاصّة و العرض» الخ، و العرضىّ امّا خاصّةٌ أو عرضٌ عامٌ لانّه اما أن يكون عارضاً لكل واحدٍ أو لأكثر. و الاوّلُ هى الخاصّة، و الثّانى العرض العامّ و قوله: «سوأ كان ذلک نوعاً أخيراً او غير اخير» اشارةٌ الى فساد قول من أوجب أن يكون الخاصّة للنّوع الاخير،

«امّا الخاصّة و العرضُ العامّ فمِنَ المحمُولات العرَضيّة و الخاصّةُ منها ماکان من اللّوازم و العوارض الغير المقوّمة لکلّي ما واحدٌ من حيثُ أنّه ليس بغيره سواءٌ کان ذلک نوعاً اخيراً و غير أخير و سواء عمّ الجميع أو لم يعمّ».

اقول: لمّا فرغ من المحمولات الذّاتية، ذَکَر المحمولات العرضيةّ، و هی تنقسم الی ما لايعرض لغير موضوعاتها و الی مايعرض، و الأوّلُ خاصّة، و الثّانی عرض عامّ، و يشترطُ فيهما أن يکون الموضوع کليّاً، فالخاصّة قد يکون للجنس العالی کالموجود لا فی موضوع للجوهر و للمتوسّط کالملوّن للجسم، و للنّوع الأخير کالکاتب للانسان، قد تکون لازمةً کَذِی الزّوايا الثّلاث للمُثّلث و مُفارقةً کالماشی للحيوان، و قد تکون عامّة لأشخاص موضوعاتها کالضاحک بالطّبع للانسان، و خاصّة بالبعض کالکاتب بالفعل له، و قد تکونُ مفردةً کالکاتب له، و مرکّبة کمنتصب القامة بادی البشرة له، و قد تکون بالقياس الی شیءٍ لا يوجدُ فيه و ان لم تکن خاصّة بالموضوع علی الاطلاق کذِی الرّجلين للانسان بالقياس الی الفَرَس دون الطّائر و لا بالقياس الی شیءٍ بل بالاطلاق - کما مرّ - و کلُّ خاصّة لجنسه و ان علا، و لا ينعکسُ، و رُبّما يکون عرضاً عامّاً لما تحته، و رُبما لا يکون.

قوله : «و أمّا العرض العام منهما، فهو ماکان موجوداً فی کلّی و غيره، عمّ الجزئيات

أو عرفها علی وجهٍ يختصُّ بالنّوع الاخير و هو المقول علی أشخاص نوعٍ واحدٍ فی جواب «أی شیء هو» فی عرضِهِ لانّه يخرجُ حينئذٍ خاصّة الجنس العالی عن التّعريف، و قوله: «سوآءٌ عمّ الجميع أو لم يعمّ» اشارةٌ الی بُطلان قول من خَصّ اسم الخاصّة بالشّاملة اللازمة و جعل القسمين الباقيين أی الشّاملة و غيرُ الشاملة من العوارض العامّة. و أما قول الشّارح، تنقسم الی ما لا يعرضُ لغير موضوعاتها و الی ما يعرُضُ ففيه ما فيه، فانّ کُلّ محمول فهو لا يعرض الّا لموضوعه الّا انّ المُراد موضوع المفروض و أنّه اذا قيس الحمل العرضی، الی موضوعٍ فان لم يوجد فی غيره، فهی الخاصّة بالقياس اليه و ان وجد فی غيره، فهو العرض العامّ و يُشترط أن يکون الموضوع کلياً لانّ هذا الفنّ لا ينظُرُ فی الجُزئيات الحقيقية لتغيّرها و تبدّلها فلا يندرج تحت الضبط و ليس العلم بها من حيث انّها جزئيات يفيدُ علماً حکمياً، م.

كلّها أو لم يعمّ».

و العرضُ العامّ، قد يكون أيضاً للجنس العالى كالواحد للجوهر، و للنّوع الأخير كالأبيض للانسان، و قد يكون لازماً كالزّوج للاثنين، و مفارقاً كالنّائم للانسان، و قد يكون عامّاً للجُزئيّات كالمتحرّك للحيوان، و غيرُ عامٍّ كالأبيض له.

قوله: «و افضلُ الخواصّ[1] ما عمّ النّوع و اختصّ به، وكان لازماً لا يُفارق الموضوع، و أنفعها فى تعريف الشّىء ماكان بيّن الوجود له، مثالُ الخاصّة الضّحكُ للانسان، وكون الزّوايا مثل قائمتين للمثلّث».

اقول: الخاصّةُ قد تعتبرُ من حيث كونها خاصّةً فقط، و قد تعتبرُ من حيثُ وقوعها فى التّعريفات، و يوجدُ الخواصّ متفاوتةً فى الجودة و الرّدائة بكلّ واحدٍ من الاعتبارين، فأفضلها بالاعتبار الأوّل ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصّة به، لا بالقياس الى غيرِهِ بل الاطلاق لازمة لها غيرُ مفارقة، و بالاعتبار الثّانى ما تكون مع ذلك بيّنة الوجود له فانّ التّعريف بالخفّى غير منجح.

قوله: «مثالُ العرض العامّ، الأبيض للبضائىّ».

و هو طائرٌ يقال له باليونانية «قعنس»، فهو متولّدٌ غير متوالد، و قد يذكر له «قصّة»، و يتمثّل فى البياض به كما فى السّواد بالغُراب.

قوله: «و رُبّما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ[2] و متخلّفوا المنطقيّين يذهبون

---

۱ - قوله: «و افضل الخواصّ» الشّاملةُ اللازمة. و قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الاضافية فانّه قد يُطلق على ما يختصُّ بالقياس الى بعض ما عداه و يسمى اضافية، م.

۲ - قوله: «و رُبما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ» و رُبما يُحذف لفظ العام عن العرض العامّ فظنّ بعض المنطقيين انّ هذا العرض، هو المقابل للجوهر و ليس كذلك. فانّ المُراد بالعرض هيهنا العرض للشّىء و هو ما يوجدُ فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار هذا العرض على وجودِهِ للموضوع اعمّ من ان يكون عرضاً لغير ذلك الموضوع او لا فهو مُرادفٌ للعرضى، و

الی انّ هذا العرض، هو العرض الّذی یقال مع «الجوهر»، و لیس هذا من ذلک بشیءٍ بل معنی هذا العرض هو العرضیّ».

المشهور عند الظّاهریّین اطلاق العرض علی ما یـوجدُ للـموضوع فـقط، و اطـلاع الخاصّة علی ما یکون مع ذلک مساویاً له کما ذکر فی الجدل، و العرضُ الّذی هو قسیم الجوهر هو ما یوجدُ فی الموضوع فلعلّ الالتباس بین ما یوجدُ للموضوع و بین ما یوجدُ فیه بعد الغفلة عن اختلاف معنی الموضوع فیهما حلمهم علی الذّهاب الی أنّهما واحد، و أیضاً فانّ العرض الّذی هو قسیمُ الجوهر قد یُمکن أن یحمل علی موضوعه حملاً غـیر ذاتیّ و ظنّوه عرضاً عامّاً لذلک، و غفلوا عن کونِهِ محمولاً علیه بالاشتقاق و وجوب کونُ العرض العامّ محمولاً بالمواطاة.

قوله: «و قد یکونُ الشّیء بالقیاس الی کُلّ خاصّة و بالقیاس الی ما هو أخصّ منه عرضاً عامّاً فانّ المشی و الأکل من خواصّ الحیوان و من الأعراض العامّة بالقیاس الی الانسـان».

اقول: کلُّ واحدٍ من الخمسـة انّما یکون واحداً منها بالقیاس الی شیءٍ فانّ الجـنس جنسٌ لشیءٍ، و النّوع نوعٌ لشیءٍ، و لا یمتنعُ أن یکون ما هو جنس لشیء نوعاً لغیره و کذلک البواقی و قد یمتثّل فی هذا الموضع بالملوّن فیقال: انّه جنس للأسـود، و فـصل للکثیف، و نوع للمُتکیّف بوجه، و لهذا الملوّن بوجهٍ آخر، و خاصّة للجسم، و عرض عامّ للحیوان، و لیس هذا المثال صحیحاً فی بعض الصّور و لکن لا یناقش فی الأمثلة.

* تنبیهٌ *

فهذه الالفاظ الخمسـة و هی الجنس و النوع و الفصل و الخـاصّة و العـرض العـامّ، تشترکُ کلّها فی أنّها تحملُ علی الجُزئیّات الواقعة تحتها بالاسم و الحدّ».

اقول: هذا أوّل فصل ترجمه بالتّنبیه. و قال الفاضل الشارح: الاستقراءُ یـدلُّ عـلی أنّ

الخاصةُ یطلق علی ما یکون مع ذلک مساویاً للموضوع، و العرضیّ و الخاصّة بهذا الاصطلاح، انّما یذکران فی علم الجدل فهولآء لم یفرقوا بین أن یوجد للموضوع و فی الموضوع و من لم یعرف هذا القدر من المنطق کان من متخلّفی المنطقیین، م.

الشّيخ عبّر فى هذا الكتاب «الاشارات» عن فصولٍ تشتملُ على أحكام تثبت بتجشّم، و بالتّنبيهات عن فصولٍ يكفى فى ثبوت أحكامها النّظر فى حدودها، و فيما سبق من القول فيما يُناسبها، و هذا الفصل من النّوع الثانى. و من عادة المنطقيّين فى هذا الموضع، أن بيّنوا المُشاركات العامّة و الثّنائيّة و الثلاثيّة و الرّباعيّة و المُباينات بين هذه الخمسة.

فاقتصَرَ الشّيخ على بيان مشاركة عامّة، هى أنّ كلُّ واحدٍ من الخمسة قد تحمل على جزئيّاتها بالاسم و الحدّ كالجسم على الحيوان، و كالجوهر الّذى يقبل الأبعاد أعنى حدّ الجسم عليه أيضاً و هيهنا بحثٌ مهمّ و هو أنّ النّوع الّذى هو أحد الخمسة بأىّ المعنيين هو؟ فنقول: انّهُ بالمعنى الحقيقىّ و ذلك لأنّ الكُليّات المُنحصرة فى هذه الأقسام الخمسة، هى المحمولات و النّوع الاضافىّ من حيث هو نوعٌ اضافىٌ موضوعٌ لا يعتبرُ كونُهُ محمولاً على شيءٍ، انّما يعتبر كونُهُ محمولاً من حيثُ هو كلىّ و هو اعتبارٌ آخر، و الشيخُ قد نبّه عليه بقوله: يشتركُ كلّها فى أنّه يحمل على الجزئيّات الواقعة تحتها فانّ النّوع الاضافىّ لا يُقاس الى ما تحتهُ من حيث هو نوعٌ اضافىٌ بل يُقاس الى ما فوقه»، و ايضاً القسمة المخمّسة تخرُجُ الحقيقىّ وحده، و الّتى تخرج الاضافىّ انّما تكون بالقوّة مسدّسة لأنّها لا تخرُجُ الاضافى وحدهُ من غيرِ اعتبار الحقيقىّ و ذلك لأنّا نقول:

اذا أردنا الحقيقىّ - مثلاً - الكُليّات المحمولة امّا ذاتيّةٌ لموضوعاتها، و امّا عرضيّة، و الذّاتيّة امّا مقولةٌ فى جواب «ما هو» على مختلفات الحقيقة و هى الجنس أو على متّفقاتها و هى النّوع، و امّا ليست بمقولة و هى الفصل، و العرضيّة امّا مخصّة بموضوعاتها و هى الخاصّة، أو غيرُ مختصّة و هى العرض، فهذه القسمة و ما يجرى مجراها تخرُجُ الحقيقىّ وحده مخمسّة، و أمّا اذا أردنا الاضافىّ فنقول: مثلاً الكليّات تنقسمُ الى ممكنة الوقوع فى جواب «ما هو»، و الى ما لا يمكن وقوعها فيه، و ممكنة الوقوع، اذا ترتّبت فى العموم و الخصوص فالعامّ جنسٌ للخاصّ، و الخاصُّ نوعٌ له، و ما لا يمكن أن يقع فى جواب «ما هو» ينقسمُ الى ذاتىّ هو الفصل، و الى عرضىّ، و هو امّا الخاصّة، أو العرض و هذه القسمة مشتملةٌ الى ذاتىّ هو الفصل و الى عرضىّ و هو امّا الخاصّة أو العرض و هذِهِ القسمة مشتملةٌ على قسمٍ آخر و هو ما يمكنُ وقوعه فى جواب «ما هو» و لا يترتّب و لا يعتبرُ ترتّبه تحت عامّ و هو النّوع الحقيقىّ فيكون بالقوّة مسدّسة، و لا محيص عن ذلك فى كلّ قسمة يجرى مجراها فى اخراج الاضافىّ.

* اشارةٌ الى رسوم الخمسة *

«فالجنسُ يرسم بأنّه كلّيٌ يحمل على أشياء مختلفة الحقائق فى جواب «ما هو»، و الفصلُ يرسم بأنّه كليّ يحمل على الشّيء فى جواب أىّ شيء هو فى جوهره، و النّوع يرسِمُ بأحد المعنيين أنّه كلّيٌ يحمل على أشياء لا تختلف الاّ بالعدّ فى جواب «ما هو»، و يرسمُ بالمعنى الثّانى أنّه كلّى يحمل عليه الجنس و على غيره حملاً ذاتياً أوّلاً، و الخاصّة ترسم بأنّها كليّة تُقال على ما تحت حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً غير ذاتى، العرض العامّ يرسم بأنّه كلّيٌ يُقال على ما تحت حقيقةٍ واحدةٍ و على غيرُها قولاً غير ذاتيّ».

اقول: الكُلّى هو الجنس للخمسة و لذلک وضعهُ فى أوائل رسومها و الكلّى يقع بالاشتراک على طبايع الموجودات وحدها و هو الطّبيعىّ، و على العموم الّذى اذا لحقها اشتركت الجزئيّات فيها و هو المنطقىّ، و على الملحوق مع اللّاحق و هو العقلىّ، و قد مرّ ذكرُها، فالجنسُ للخمسة هو المنطقى لا غير و انّما قال فى رسم الفصل يحمل فى جواب «أىّ شىء هو» فى جوهرهِ لأنّ الخاصّة أيضاً قد تحمل فى جواب «أىّ شىء هو» الّا أنّهما انّما يفعل تمييزاً عرضيّاً لا ذاتيّاً و جوهريّاً، و قال فى رسم النّوع الاضافى: انّ الجنسَ يحملُ عليه أيضاً حملاً ذاتياً أوّلياً لأنّ الجنس البعيد يحملُ عليه أيضاً حملاً ذاتيّاً لكنّه لا يكون أوّلياً و هو لا يكون نوعاً بالقياس الى القريب، و الباقى ظاهرٌ، و انّما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأنّ الحمل على الشّىء أمرٌ عارض لماهيّة الكُليّات و غير مقوّمٍ ايّاها فانّ الجنس فى نفسه هو الكلّى الذّاتى لمختلفات الحقيقية بالاشتراک سواءٌ حمل عليها أو لم يحمل، و أمّا حمله عليها أو كونه صالحاً لأن يحمل فممّا يعرض لها قعد تقوّمه، و كذلک فى البواقى. و انّما أورد الشّيخ رسومها دون حدودها، لأنّها أشدُّ مناسبةً لبياناتها المتقدّمة.

* اشارةٌ الى الحدّ *

«الحدُّ قول دالٌ على ماهيّة الشّيء.»

هذا حدّ الحدّ[1] و قد يرسمُ بأنّه قولٌ يقومُ مقام الاسم المُطابق فى الدّلالة على الذّات، و

---

۱ - قوله: «هذا حدّ الحدّ» و انّما جعل هذا حدّاً، و الثّانى رسماً لانّ كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امرٌ خارج عن الحدّ و لااقلّ من كون الاسم المطابق خارجاً عنه، و الحدُّ التّام و النّاقص يشتركان فى انّ كُلّ منهما تعريف بالذّاتيات، و يختلفان بانّ التّام يشتمل على جميعها، و النّاقص على بعضها، و المُساواة ان اعتبرت فى مطلق التّعريف فلابُدّ ان يعتبر فى الرّسم ايضاً مع ادن الشّارح لا يعتبرُ فى الرّسم النّاقص على ما سيجىء، و ان لم يعتبر فيه فما الّذى اوجب فى الحدّ النّاقص دون الرّسم النّاقص، و امّا اسمُ الحدّ واقعُ على التّامّ و النّاقص بالاشتراک فهو باطلٌ لما ظهر من انّ صدقه عليهما بالمعنى و الفرق بانّ التّامّ يدلّ على الماهيّة بالمطابقة دون النّاقص لا يفيدُ الاشتراک لجواز اشتراک المختلفات فى امرٍ ذاتيٍ. نعم اطلاق اسمُ الحدّ عليهما متفاوة بالقوّة و الضّعف فيكونُ مقولاً بالتّشكيک كما فى الحدود النّاقصة و ليس اسقاط بعضُ الذّاتيات عن الحدّ التّامّ الّا كاسقاط بعضُها عن النّاقص، و اعترض الامام بانّ القول المُشتمل على الذّاتيات المميّز عن الغير قد لا يتضمّن كُلّ الذّاتيات كقولنا «الانسان جسمٌ ناطقٌ» فانّه ليس تعريفاً رسمياً لانّ الرّسم تعريفٌ بالخارج فهو ناقصٌ فالحكمُ بوجوب اشتماله على كُلّ الذّاتيات يكون مستدركاً. اجاب الشّارح بانّ الحدّ اذا اطلق غير مقيّدٍ لا يُراد به الّا الحدّ التّام الحقيقى، ايّاه عنى الشّيخ فى هذا الفصل، و اعترض ثانياً ناقلاً من «الحكمة المشرقية» بأنّ الحدود لا يتركّب من الجنس و الفصل، فانّ الماهيّات المركّبة، منها ما يتألّف حقايقها من الاجناس و الفصول فلابُدّ أن يكون حدودها مشتملةً عليها، و منها ما تركّبها على غير ذلک النّحو فقد يحدّ بحدود لتركّبها من الاجناس و الفصول لانتفائها بل من اجزائهما، و المقصودُ من التّحديد أن تدلّ على الماهيّة يحصل فى العقل صورة مطابقة لها و رُبما يقع تركيب الشّىء مع احدى عللهِ أمّا الفاعلية فمثلُ العطاء فانّه اسمٌ لفائدة مقرونة بالفاعل، و أمّا المادّة فمثل «الغرّة» فانّها اسم للبياض المقرون بموضعٍ معيّنٍ و هو جبين الفرس و امّا الصّورة فكالافطس فانّه اسمٌ للانف المقعر و أمّا الغاية فكالخاتم فانّها اسمٌ لحلقة يزينُ بها الاصبع، و قد يقع التّركيب مع المعلول كالخالق و قد يكون التّركيب من اشياء لا علية بينهما امّا متشابهاً كالعدد أو غيرُ متشابهٍ كما فى البلقه و اجزاء السّرير، و بالجملة المركّب من الاجزاء الغير المحمولة اذا اورد فى تعريفها تلک الاجزاء، فلا شکّ أنّه يحصُلُ فى العقل صورة مطابقه له فيكون حداً مع عدم اشتمالِهِ على الجنس و الفصل و اجاب الشّارح بأنّ التّركيب لا فى العقل فقط، أو فى الخارج و العقل و التّركيب العقلى المحض، لا يكون الّا من الجنس و الفصل و كُلّ مركبٍ خارجيٍ فهو مركبٌ عقليّ ضرورةً أنّ اجزاء الخارجيّة

ما لم یحصل ماهیّة فی العقل، فلابُدّ من اشتمال حدودها علی اجزائها امّا علی حدودها، ان کانت مرکبةً أو رسومها ان کانت بسیطةً.
فان قلت: انّما یکون التّرکیب بحسب العقل، فلا یکونُ من الجنس و الفصل، فانّ العقل اذا رکب ماهیة من المقولات العشر - مثلاً - لم یکن ذلک التّرکیب من الجنس و الفصل، فهو مرکبٌ عقلیّ.
- فنقول: الکلامُ فی الماهیّات الحقیقة، فانّها امّا أن یکون بسیطة أو یکون مرکّبة، و البسیطةُ امّا أن یکون مرکّبة فی العقل، فلابُدّ أن یکون مرکبةً من أجزاء محمولِهِ هو الجنس و الفصل، لانّ تلک الاجزاء یتّحدُ مع الماهیّة وجوداً أو ما یخالفها مفهوماً و لا معنی للحمل الّا هذا، و امّا أن لا یکون مرکّبة من أجزاء محمولِهِ فی العقل و البسایط الخارجیّة المُرکّبه فی العقل یسمّی ذوات الماهیّات بناءً علی ما مرّ من أنّ الماهیه کثیراً ما یطلقُ علی الماهیّه المرکّبه فی العقل، فحیثُ اطلق الشّیخ الماهیة فی حدّ الحدّ، دلّ علی تخصیص الحدّ بذوات الماهیّات فلا اشکال. و من النّاس من زعم أنّ کُلّ مرکبٍ فهو مرکبٌ من الجنس و الفصل، لا المرکّب العقلی فقط، و أمّا المُرکّب الخارجی، فلاندراجه تحت جنس من الاجناس العشرة، و اذا کان له جنسٌ کان مشتملاً علی الجنس و الفصل و ترکّبه من الاجزاء الغیر المحمولة لا یُنافی ترکّبه من الاجزاء المحمولة، فانّ العدد مثلاً مع کونه ذا أجزاء غیر محمولة مرکّبٌ أیضاً من الاجزاء المحمولة فانّه یندرجُ تحت مقوله الکیف، فحدُّهُ انّه کم مرکّب من الوحدات و البیت مندرجٌ تحت الجوهر و تحتَ الجسم، فاذا کان تمام حقیقة المرکّب مجموعُ الجنس و الفصل، فما لم یجتمعا لم یتمّ حدّه هذا. و فیه نظرٌ، لانّ المرکّب اذا ترکّب من الاجزاء الغیر المحمولة و جعل تلک الاجزاء باسرها فی العقل، فلا شکّ أنّه یحصلُ ماهیة المرکّب فی العقل، فالقول الدّال علی مجموع تلک الاجزاء، لابُدّ أن یکون حدّاً تاماً، ثمّ الاجزاء المحمولة ان لم یشتمل علی تلک الاجزاء لیحصل منها صورة لماهیته ضرورة أنّ الصّورة المُطابقة هی الملتئمة من صور تلکَ الاجزاء و ان اشتملت علیها، فان لم یشتمل علی أمرٍ زایدٍ فهی تلک الاجزاء و ان اشتملت علی أمرٍ زایدٍ فذلک الامر الزّاید ان دخل فی حقیقته یکون الحدّ التّام بل حقیقة المرکّب قابلاً للزّیادة و النّقصان و هو مُحالٌ و ان لم یکن له دخلٌ فی الحقیقة، لزم اعتبار الامر الخارجی فی الحدّ التامّ، هذا خلفٌ و الحاصل أنّ مجموع الاجزاء الغیر المحمولة تمام حقیقة المرکّب فی العقل، کما انّه تمام الحقیقة فی الخارج، فلو کان له أجزاءٌ محمولةٌ مغایرةٌ لتلک الاجزاء بوجهٍ ما، لکان مجموعُها أیضاً تمام

الحدّ، منهُ تامٌّ یشتمل علی جمیع المقوّمات، کقولنا للانسان انّه حیوانٌ ناطقٌ، و منهُ ناقصٌ یشتمل علی بعضها اذا کان مساویاً للمحدود کقولنا له انّه جسمٌ أو جوهرٌ ناطقٌ، و التّامّ لا یکون الّا واحداً، و أمّا الحدودُ النّاقصة فکثیرةٌ یفضل بعضها علی بعضٍ بحسب ازدیاد الأجزاء، و أیضاً منهُ ما یکون بحسب الاسم، و منهُ ما یکون بحسب ماهیّة - کما مرّ -

و المُراد هیهنا هو الّذی بحسب الماهیّة، و اسمُ الحدّ یقعُ علی التامّ و النّاقص بالاشتراک، لأنّ التّامّ دالٌّ علی الماهیّة بالمُطابقة کالاسم الّا أنّ الاسم مفردٌ و الحدُّ مؤلّف، و النّاقص دالٌّ علیها لا بالمُطابقة بل بالالتزام و یقعُ علی الحدود النّاقصة بالتّشکیک لأنّ المُشتمل علی أجزاء أکثراً ولی بهذا الاسم من المشتمل علی أجزاء أقلّ فاذا اطلق هذا الاسم فالجوابُ أن یحمل علی التّامّ الّذی هو الحدُّ الحقیقی وحده، و ایّاهُ عنی الشیخ فی هذا الفصل.

قوله: «و لا شکّ فی أنّه یکون مشتملاً علی مقوّماته أجمع، و یکون لا محالة مرکّباً من جنسه و فصله لأنّ مقوّماته المُشترکة هی جنسه و المقوّم الخاصّ فصله».

اشارةٌ الی ما سبق من أنّ الدّالّ علی الماهیّة انّما یکون مشتملاً علی جمیع المقوّمات، و اعلم أنّ الشّیء الّذی یرادُ تعریفُهُ یکون امّا بسیطاً و امّا مرکّباً، و التّرکیب امّا أن یکون فی العقل فقط، و امّا أن یکون فی العقل و خارجِهِ، و العقلیّ المحض هو التّرکیب من الجنس و الفصل، و یختصُّ بأن یکون کلُّ واحدٍ من المُرکّب و أجزائه مقولاً بالمؤاطاة

حقیقة المرکّب فی العقل یکون لشیءٍ واحدٍ حقیقتان مُختلفتان فی العقل و انّه مُحال. لا یُقال المرکّب من الاجزاء الغیر المحمولة یلتئم من جزءٍ یخصُّهُ کالجزء الاخیر و من جزءٍ مشترکٍ بینه و بین غیره، و الجُزء الخاصّ اذا اشتقّ یکون جنساً، فکُلّ مرکبٍ خارجیٍ اذا اعتبر بالقیاس الی العقل، یکونُ مرکباً من الجنس و الفصل، لانّا نقول الاشتقاق یخرُجُ الجزء عن الجزئیّة، لانّه اعتبار الجُزء مع نسبةٍ هی خارجةٌ عن مفهوم الکُلّ، ضرورة خروج النّسبة بین الشّیئین عنهما و الجُزء مع الخارج، خارجٌ. نعم انّما یصحّ الحمل فقط. فقد بان انّ الماهیّة المُرکّبة من الاجزاء الغیر المحمولة، لا یکونُ مرکّبة من الاجزاء المحمولة و بالعکس، بل الماهیة المُرکّبة من الاجزاء المحمولة لا یکون الّا بسیطة، م.

علی الباقیة، و التّرکیب الخارجیّ قد یکون من أشیاء ملتئمة شیئاً واحداً کالآحاد فی العدد، و کالهیولی و الصّورة للجسم، أو غیر ملتئمة شیئاً واحداً کالسّواد و غیره فی بلقة، أو من شیءٍ و ما یحلّ فیه کالجسم و السّواد فی الأسود، أو من شیءٍ و اضافتُهُ الی غیره کالرّجل و الابوّة فی الأب، و قد یکونُ علی أنحاءٍ غیرُ ذلک ممّا یطول ذکرها، و کلُّ مرکّبٍ خارجُ العقل مرکّبٌ فی العقل، و لا ینعکس، و لکلّ قسمٍ من هذهِ الأقسام تعریفٌ یخصّه، و أمّا البسائط فلا یعرّف بالحدود بل بالرّسوم و ما یجری مجراها، و أمّا المُرکّبات العقلیّة فهی الّتی تُحدُّ بالحدود التّامّة المذکورة و هی ذوات الماهیّات علی الاصطلاح المذکور قبل، و أمّا المُرکّبات العقلیّة فلذلک قال و یکونُ یعنی الحدُّ لا محاله مرکّباً من جنسهِ و فصلهِ. و اذا ثبت هذا، فقد سقط الشکُّ الّذی یوردُ علیه و هو قولُهُم: لیس کل حدٍّ مرکبّاً من جنسٍ و فصلٍ.

قوله: «و مالم یجتمع للمرکّب، ما هو مشترکٌ و ما هو خاصٌّ لم یتمّ للشیء حقیقته المرکّبة».

یُریدُ بالمرکّب، العقلیّ الصّرف، فانّ سائر المُرکّبات، لا یجبُ أن یکون مشتملاً علی مشترکٍ و خاصٍّ.

قوله: «و ما لم یکن للشّیء ترکیبٌ فی حقیقتهِ لم یدلُّ علیها بقولٍ».

یعنی: بالقول القول الّذی یکون حدّاً فانّ البسیط، قد یدلُّ علیه بقولٍ، و لکن لا یدلُّ علیه بقولٍ یکونُ حدّاً، بل بقولٍ یکونُ رسماً و ان لم یکن ذلکَ القول فی بعض الصّور قاصراً عن الحدود فی افادة تصوّر ما یطلب تصوّره، و ذلک اذا کان مشتملاً علی لوازم تقتضی انتقال الذّهن عنها الی حقیقة ملزومها کما هی، فانّ ذلک القول یقومُ مقامَ الحدّ فی افادة الغرض.

قوله: «و کلُّ محدودٍ مرکّبٌ فی المعنی».

القول: هیهنا صرّح بأنّهُ یُریدُ ترکیب العقلیّ.

قوله : «و یجبُ أن یعلم أنّ الغرض فی التّحدید، لیس هو التّمیز کیف اتّفق، و لا ایضاً بشرط ان یکون من الذّاتیّات من غیرِ زیادةٍ اعتبارٌ آخر، بل أن یتصوّر به المعنی کما هو».

اقول: الظّاهریّون یرون أنّ الغرض من التّحدید، هو التّمییز فحسب، و لذلک یجعلون کلّ قولٍ یطّردُ و ینعکس علی الشّیء حدّاً له، ثمّ انّ تنبه بعضهُ للذّاتیّات و العرضیّات جعل الممیّز الذّاتیّ کیفما کان حدّاً، و الشیخ رَدّ علیهم جمیعاً، و أبان أنّ الغرضَ من التّحدید تصوّر المعنی کما هو، فانّ من یروم تحقیق الأشیاء، لا یقفُ دونها، و اعلم أنّ طالب التّمییز الکلیّ بالقصد الأوّل، لا یتحصّل غرضهُ الّا بعد أن یعرفَ الشّیء الّذی یریدُ تمیّزه أوّلاً، ثمّ الأشیاء الغیر المُتناهیة الّتی یُریدُ التّمییز عنها ثانیاً، و أمّا طالبُ تصوّر المعنی کما هو، فقد یتحصّلُ له التّمییز الکلیّ تابعاً لمقصودِهِ بالقصد الثانی.

قوله : «و اذا فرضنا انّ شیئاً من الأشیاء لهُ بعدُ جنسهَ فصلان یساویانه کما قد یظنّ أنّ الحیوان له بعد کونِهِ جسماً ذا نفسٍ فصلان کالحسّاس و المتحرّک بالارادة، فاذا اورد أحدهما وحده کفی ذلک فی الحدّ الّذی یُراد به التّمییز الذّاتیّ و لم یکف فی الحدّ الّذی یطلبُ فیه أن یتحقّق ذات الشّیء و حقیقته کما هو».

قدّم الکلام فی کیفیّة اشتمال الشّیء علی فصلین متساویین، فلا وجه لاعادتِهِ، و المنطقیّ من حیثُ یجوزّ ذلک، فعلیه أن یحکم بوجوب ایراد الفصول جمیعاً حتّی یتمّ المقوّمات.

قوله : «و لو کان الغرضُ فی الحدّ التّمیز بالذّاتیّات کیف اتّفق، لکان قولنا: الانسان جسمٌ ناطقٌ، مائت حدّاً».

هذه حجّةٌ جدلیّة، یحتجُّ بها علی القوم، فانّهم مع قولهم بأنّ الغرض من الحدّ هو التّمییز بالذّاتیّات اعترفوا بأنّ هذا لیس حدّاً تامّاً، و هو مناقضٌ لقولهم، و «المائت» عندهم فصلٌ أخیرٌ بعد النّاطق. فانّ الانسان یُشارکُ الأفلاک و الملائکة بزعمهم فی کونهم حیّاً ناطقاً و یمتازُ عنها بالمائت، و الحقُّ أنّ الحیّ النّاطق، یقعُ علیها بمعنیین.

* وهمٌ و تنبیهٌ *

«اذا كانت الأشياء الّتى تحتاج الى ذكرها معدودة[1] و هى مقوّمات الشّىء لم يحتمل التّحديد الّا وجهاً واحداً من العبارة الّتى تجمع المقوّمات على ترتيبها أجمع، و لم يمكن ان يوجز و لا أن يطوّل، لأن ايراد الجنس القريب، يُغنى عن تعديدِ واحدٍ واحدٍ من المقوّمات المُشتركة اذا كان اسمُ الجنس يدُلُّ على جميعها دلالة التّضمّن. ثمّ يتمُّ الأمر بايراد الفصول، و قد علمت أنّه اذا زادت الفصول على واحدٍ، لم يحسن الايجاز و

---

۱ - قوله: «اذا كانت الاشياء التى تحتاجُ الى ذكرها معدودة»، هذا لا يستلزمُ امكان أن لا تكون المقدّمات معدودة، بل الكلام انّما هو مبنىٌّ على التّقدير الواقع و يمكن أن يقال: الّذى ثبت بالبُرهان، امتناع تركيبِ الماهيّة المعقولة من أجزاء لا يتناهى فيجوزُ تركّب الماهيّة الغير المعقولة منها، فلهذا قدرتنا هى المقدّمات، و يلوحُ من عبارةِ الفصل تناقضٌ لانّه ذكر فى مطلعِهِ أنّ التّحديد لا يحتملُ الّا عبارةً واحدةً و أكد بقوله: لم يكن أن يوجز و لا أن يطول، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز، عبارةٌ واحدةٌ و أكدٌ بقوله: «لم يكن أن يوجز و لا أن يطول»، ثمّ جوّز التّطويل و سلم أن ذلك الايجاز ليس بمحمودٍ و يمكنُ أن يتفصّى عنه بان المُرادُ التّنبيه على فسادِ قول من يقول: الحدُّ قولٌ وجيزٌ يدلُّ على جميع المقوّمات، فانّهم ان أرادوا بذلك الوجازة والاطناب، من حيثُ المعنى فالحدُّ لا يقبل الوجازة و الاطناب، بحسب المعنى و اليه أشار بقوله: «و لا يمكن أن يوجز و يطول»، و غايةُ الوجازة، ايرادُ اسم الجنس القريب و الفصل، لكن ليس وجازةٌ فى المعنى، فانّ اسم الجنس، يدلّ على كُلّ واحدٍ واحد من المقوّمات المُشتركة، و ان أرادوا الوجازة من حيثُ اللّفظ فهو الضّابط لانّا لو فرضنا أن يتعمد متعمدٌ أو يسهو ساهٍ و يأتى بدل اسم الجنس، بحدّه، لم يخرج عن كونِهِ حاداً مع انّه لا وجازة هيهنا و بهذا يندفعُ التّناقص، ثمّ لما أشار الى تزييف مقالتهم صرّح به و قال: ثمّ قول القائل الحدّ قولٌ وجيزٌ تقريره أن الوجازة اضافة غير محدودة فقد يكون الشّىء وجيزاً بالقياس الى شىءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره، و استعمال الامور الاضافيّة فى تحديد الامور الغير الاضافية، خطاءٌ على ما ذكر فى كتاب الجدل.

- فان قلت: الحَدّ مضافٌ الى المحدود، فكيف لا يكون اضافياً؟

- أجاب الشّارح بانّ هذه الاضافة، خارجةٌ عن ماهية الحدّ، و من جعل الوجيزة فى حدِّهِ جعلها داخلة فى الحدّ. و فيه نظرٌ، لانّ المحدود لا ينافى كونه غيرُ مضافٍ الى غيرِهِ و هو المُراد بانّه غير اضافى، م.

الحذف اذاكان الغرض بالتّحديد تصوّر كنه الشّىء كما هو و ذلك يتبعه التّمييز أيضاً، ثمّ لو تعّمد متعمّدٌ أو سهى ساهٍ أو نسى ناسٍ اسم الجنس و أتى بدله بحدّ الجنس، لم نقل انّه خرج عن أن يكون حادّاً مُستعظمين صنيعهُ فى تطويل الحدّ، فلا ذاك الايجاز محمودٌ كلّ ذلك الحمد، و لا هذا التّطويل مذمومٌ كلّ ذلك الذمّ اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب».

اقول: الوهمُ فى هذا الفصل، هو غلطُ جماعة من المنطقيّين فى تحديد الحدّ، و ذلك قولهم: الحدُّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ على تفصيل المعانى الّتى يشتملُ عليها مفهوم الاسم او ما يجرى مجراه، و التّنبيه على فسادِ ذلك بما ذكره غنيٌّ عن الشّرح و قد أفاد بقوله: «اذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب» فائدةٌ و هى أنّ الحدَّ لا يتمُّ بجميع المقوّمات، بل يجبُ مع ذلك أن يترتّب فيقدّم الأجناس، ثُمّ يقيّد بالفصول ليتحصّل صورةٌ مطابقةٌ للمحدود.

قوله : «و كثيراً ما ينتفعُ فى الرّسوم بزيادةٍ تزيدُ على الكفاية للتميّز و ستعلم الرّسوم عن قريب».

يُريد بذلك الرّدّ على من يعتبر الايجاز بأنّ زيادة ذكر بعض اللوازم، أو القُيود فى الرّسوم المميّزة، يقتضى مزيد الايضاح و سهولة الاطّلاع على حقيقة المطلوب.

قوله : «ثمّ قول القائل انّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا، يتضمّنُ بياناً لشىءٍ اضافىٍّ مجهولٍ لأنّ الوجيز غيرُ محدودٍ، فرُبماكان الشّىء و جيزاً بالقياس الى شىءٍ، طويلاً بالقياس الى غيره و استعمال أمثال هذه فى حدودِ امورٍ غيرُ اضافيّة خطاءٌ قد ذكر لهم فى كتبهم فليتذكّروه».

اقول: يُشير الى مواضع الجدليّة المُتعلّقة بالحدود، فانّ منها موضعاً يشتملُ على تخطئة تحدّد غير الاضافىّ بالاضافىّ كمن يحدُّ النّار بأنّها أخفُّ الأجسام و ألطفها.

و اعلم أنّ الحدّ مُضافٌ الى المحدود الّا أنّ الاضافة عارضةٌ له ليست داخلةً فى ماهيّته، و من جعل الوجيز جزئاً من حدِّهِ جعلها داخلة فى ماهيّته.

* اشارةٌ الى الرّسم[۱] *

۱ – قوله: «اشارة الى الرّسم» عُرف الرّسم بانّه قولٌ مؤلفٌ من أعراض الشّیء و خواصّهِ الّتی تخصّصُ جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» یخرُجُ الحدُّ التّام و النّاقص. و قوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارةٌ الی الخواص المُرکّبة فانّها تخصّ المرسوم بالاجتماع. و هذا رسمٌ للرّسم الّا انّه تعریف بالاخصّ لخروج الرّسم التّام منه. و قد شرط المُساواة فی الحدّ، دون الرّسم الّا أنّها من شرایط وجودیة فانّه لو کان أعمّ یتناول ما لیس منه و ان کان أخصَّ تخلی عما هو منه و علی هذا یجوز الرّسم بالاعمّ والاخصّ الّا انّه لا یکونُ حدّاً. الفرقُ بینه و بین الحدّ مما لیس بظاهر. و أوردا الامام الاشکال علی شرطیّة المُساواة بأنّ المُساواة اللازم لا یعرف الّا بمعرفةِ الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار. و أجاب بأنّ الامور الّتی یرسمُ بها، لیست مساویة للرّسوم حتّی یتوقّف العلم بمساواتها علی العلم به، بل المجموع هو المساوی. و نقل الشّارح الکلام الی المجموع و أجاب عنهُ بأنّ الشّرط لیس هو العلم بالمُساواة بل نفسها. ثمّ فصّلَ ذلک بأنّ المعروف امّا أن یعرف لنفسه أو لغیره و أیاً ما کان لا یحتاج طالبُ المعرفة الی تقدّم العلم بالمُساواة. أمّا اذا عرف لنفسه فلانّه اذا حصل لوازم و عوارض وانتقل من بعضها الی المطلوب علم أنّه مساوٍ له. و لمّا اذا عرفَ لغیرِهِ فکیفی فی تعریفِهِ أن یعلمِ المُساواة. و أمّا الغیرُ الطّالبِ فینتقلُ ذهنُهُ الی المرسوم من غیرِ تقدّمُ العلم بالمُساواة. و فی قوله: «و هو یشتملُ علی قرینةٍ عقلیةٍ» نظرٌ لانّ القرینة العقلیّة، امّا أن یعتبر فی تعریفِ الفصل أو لا یعتبرُ و أیاً ما کان، لا یکونُ التّعریف به حَدّاً ناقصاً لمّا اذا لم یعتبر فلانّه لا یکونُ حینئذٍ تعریفاً علی ما ذکره. و أمّا اذا اعتبر فلانّ القرینة خارجةٌ عن الماهیّة. و المُرکّبُ من الخارج و الدّاخل لا یکونُ حدّاً فضلاً عن کونه ناقصاً. و کذا فی قوله: «و انّما یتعلّقُ بالصّناعة تألیفُ مفرداتها» انّه کما یتعلّق بالصّناعه تألیف المُفردات کذلک یتعلّق بها تحصیلها. و قد ذکر فیما قبل، أنّ النّظر بالمعنی الثّانی، یحتاجُ فی جزئیّةِ الی المنطق الّا لنّ بیانه لامتناع التّعریف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لانّ الانتقال من الحدود و الرّسوم صناعیٌ فلابُدّ أن تکون مرکبةً علی ما مرّ فی أوّل الکتاب و أجود الرّسوم ما یوضع فیه الجنس أولاً لانّ اللوازم والخواصّ لا تدلُّ الّا علی شیءٍ ما یستلزمُ تلک اللوازم و تختصُّ تلک الخواص بها فالضّاحک و الکاتب شیءٌ له الضّحک و الکتابة و لمّا أن ذلک الشّیء هل هو حیوانٌ أو انسانٌ فلا یعلم الّا بقرینة. ثمّ اذا ذکر الجنس علم أصل الذّات و تخصیصهُ بتلک اللوازم و الخواص. و اعلم أنّ الواضع رُبما یتصوّر الاشیاء بوجوهٍ و معانٍ و یضع بازاء تلک المعانی و الوجوه ألفاظاً ثمّ انّ لتلک الالفاظ حقایق و ماهیّات فی نفس الامر فتعریفُ الشّیء بما

* اشارةٌ الی الرّسم[1] *

١ – قوله: «اشارة الی الرّسم» عُرف الرّسم بأنّه قولٌ مؤلفٌ من أعراض الشّیء و خواصّهِ الّتی تخصّصُ جملتها بالاجتماع. قوله: «من أعراضه و خواصّه» یخرُجُ الحدُّ التّام و النّاقص. و قوله: «تختصّ جملتها بالاجتماع» اشارةٌ الی الخواص المُرکّبة فانّها تخصّ المرسوم بالاجتماع، و هذا رسمٌ للرّسم لانّه تعریف بالاخصّ لخروج الرّسم التّام منه، و قد شرط المُساواة فی الحدّ، دون الرّسم الّا أنّها من شرایط وجودیة فانّه لو کان أعمّ یتناول ما لیس منه و ان کان أخصُّ تخلی عما هو منه و علی هذا یجوز الرّسم بالاعمّ والاخصّ الّا أنّه لا یکونُ حدّاً، الفرقُ بینه و بین الحدّ مما لیس بظاهر. و أوردا الامام الاشکال علی شرطیّة المُساواة بأنّ المُساواة اللازم لا یعرف الّا بمعرفةِ الملزوم، فلو عرف الملزوم منه دار، و أجاب بأنّ الامور الّتی یرسمُ بها، لیست مساویة للرّسوم حتّی یتوقّف العلم بمساواتها علی العلم به، بل المجموع هو المساوی، و نقل الشّارح الکلام الی المجموع و أجاب عنهُ بأنّ الشّرط لیس هو العلم بالمُساواة بل نفسها، ثمّ فصّلَ ذلک بأنّ المعروف امّا أن یعرف لنفسه أو لغیره و أیاً ما کان لا یحتاج طالبُ المعرفة الی تقدّم العلم بالمُساواة، أمّا اذا عرف لنفسه فلانّه اذا حصل لوازم و عوارض وانتقل من بعضها الی المطلوب علم أنّه مساوٍ له، و أمّا اذا عرفَ لغیرِهِ فکیفی فی تعریفِهِ أن یعلم المُساواة، و أمّا الغیرُ الطّالب فینتقلُ ذهنُهُ الی المرسوم من غیرِ تقدّمُ العلم بالمُساواة. و فی قوله: «و هو یشتملُ علی قرینةٍ عقلیةٍ» نظرٌ لانّ القرینة العقلیّة، امّا أن یعتبر فی تعریفِ الفصل أو لا یعتبرُ و أیاً ما کان، لا یکونُ التّعریف به حدّاً ناقصاً أمّا اذا لم یعتبر فلانّه لا یکونُ حینئذٍ تعریفاً علی ما ذکره، و أمّا اذا اعتبر فلانّ القرینة خارجةٌ عن الماهیّة، و المُرکّبُ من الخارج و الدّاخل لا یکونُ حدّاً فضلاً عن کونه ناقصاً، و کذا فی قوله: «و انّما یتعلّقُ بالصّناعة تألیفُ مفرداتها» لانّه کما یتعلّق بالصّناعه تألیف المُفردات کذلک یتعلّق بها تحصیلها، و قد ذکر فیما قبل، أنّ النّظر بالمعنی الثّانی، یحتاجُ فی جزئیّتِهِ الی المنطق الّا أنّ بیانه لامتناع التّعریف بالخاصّة وحدها و الفصل وحده تامٌ لانّ الانتقال من الحدود و الرّسوم صناعیٌ فلابُدّ أن تکون مرکبةً علی ما مرّ فی أوّل الکتاب و أجود الرّسوم ما یوضع فیه الجنس أولاً لانّ اللوازم والخواصّ لا تدلُّ الّا علی شیءٍ ما یستلزمُ تلک اللوازم و تختصُّ تلک الخواص بها فالضّاحک و الکاتب شیءٌ له الضّحک و الکتابة و أمّا أن ذلک الشّیء هل هو حیوانٌ أو انسانٌ فلا یعلم الّا بقرینة، ثمّ اذا ذکر الجنس علم أصل الذّات و تخصیصهُ بتلک اللوازم و الخواص، و اعلم أنّ الواضع رُبما یتصوّر الاشیاء بوجوهٍ و معانٍ و یضع بازاء تلک المعانی و الوجوه ألفاظاً ثمّ انّ لتلک الالفاظ حقایق و ماهیّات فی نفس الامر فتعریفُ الشّیء بما

«و امّا اذا عرّف الشّىءُ بقولٍ مؤلّفٍ من أعراضه و خواصّهِ الّتى تختصُّ جملتها بالاجتماع، فقد عرّف ذلك الشّىء برسمه».

اقول: ما ذكرهُ الشيخ رسمٌ للرّسم، و حدّه أن يقال هو قول مؤلّف من محمولات لا تكون ذاتيّة بأجمعها، أو لا تكون على ترتيبها الواجب يُراد بِهِ تعريفُ الشّىء و الرّسم منه تامٌّ يفيدُ التمييز عن كلّ ما يغايرُ المرسوم، و منه ناقصٌ يفيدُ التّمييز عن بعضِ ما يغايره، و قيل التامُّ هو الّذى يشتملُ على الذّاتيّات و العرضيّات، و النّاقص ما اقتصر فيه على العرضيّات و أيضاً منه جيّدٌ يساوى المرسوم و يكون أبين منه، و منه ردىءٌ و هو ما يخالفه، فمن شرائط الجودة، المُساواة للمرسوم لئلّا يتناول ما ليس منه أو تخلّى عمّا هو منه، و رُبما لم يكن كلّ واحدٍ من العرضيّات مُتساوياً و اجتمع منها ما يكون مساوياً فيصيرُ رسماً كما يقال - مثلاً - فى رسم الخُفّاش انّه الطّائر الولود، و قول الشيخ: «الّتى تختصُّ جملتها بالاجتماع» اشارةٌ الى هذا المعنى و الاشكالُ الّذى أوردَهُ الفاضل الشّارح و هو أنّ مساواة اللازم الواقع فى الرّسم لملزومه، لا تعرفُ الّا بعد معرفة الملزوم، فيكون معرفةَ الملزوم به دوراً لا ينحلُّ بما ادّعى حلّهُ به و هو قوله يقيّدُ اللوازم الغير المُساوية بعضُها ببعضٍ، حتّى تركّب منها ما يكون مساوياً و يعرف به و لا يلزم الدّور.

فانّ الاشكال فى كيفيّةِ معرفةِ كونُ المجموع مساوياً بحاله و حلُّهُ أن يقال: المُساواة فى نفس‌الأمر، هى غيرُ العلم بالمُساواة، و الشّرط فى انتقال الذّهن عن اللازم المُساوى الى الملزوم هو المساواة فى نفس‌الأمر، لا العلم بها، فاذا نظر الباحث عن الشّىء فيما

وضع عليه اللّفظ حدّه بحسب الاسم، و بتلك الحقايق الثّابتة فى نفس‌الامر حدّهُ بحسب الحقيقة، و قد يتصوّرُ الواضع حقيقة الشّىء و يضع لها اللّفظ و حينئذٍ يكونُ الحدّ بحسب الاسم و الماهيّة واحداً، و كما أنّ للماهيّة لوازم و خواصٌّ اذا عرفت بها، يكون رسماً بحسب الماهيّة كذلك المفهوم قد يكون له لوازم و خواص اذا عرفَ بها يكونُ رسماً بحسب الاسم و لما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلّث الّا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلّث بحال زواياه لا يكون رسماً بحسب الحقيقة بالقياس اليه لانّ العالم بحقيقة الشىء، لا فائدة له فى رسمه، نعم يجوز أن يكون رسماً له بحسبِ الاسم فانّه رُبما لم يتصوّر مفهوم المثلّث و كان مفيداً له فى معرفة المفهوم، م.

یکشفُهُ من لوازمِهِ و عوارضِهِ مساویةً کانت أو غیرُ مساویة، مفردٌ أو مرکّبةٌ و اصله بعضها الی ذلک الشّیء علم بعد ذلک أنّه کان مساویاً له و لا یلزمُ الدّور، ثم انّه یعرفُ غیرُهُ بما یعرّف مساواته و لا یحتاجُ ذلک الغیر أیضاً الی تقدّم العلم بالمُساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد و ان کانَ مساویاً له و لا یلزمُ الدّور، ثمّ انّه یعرفُ غیره بما یعرّف مساواته و لا یحتاجُ ذلک الغیر أیضاً الی تقدّم العلم بالمُساواة، و اعلم أنّ اللازم الواحد، و ان کان مساویاً فانّهُ لا یکونُ من حیثُ هو واحدٌ رسماً، و کذلک الفصل وحدهُ لا یکون حدّاً ناقصاً و ذلک الواحدُ منها لا یدُلُّ علی الشّیء المطلوب بالمطابقة، و الّا لکان اسمه، بل انّما یُدلُّ علیه بالالتزام و هو یشتملُ علی قرینةٍ عقلیّةٍ موجبةٍ لنقل الذّهن من اللازم الی الملزوم، و تلک القرینة ان صرّح بها اقتضت لفظاً آخر بازائِهِ فکان الدّالُّ بالحقیقة شیئین لا شیئاً واحداً، و لهذا السّبب یعدّ الحدود و الرّسوم فی الأقوال دون المُفردات من الألفاظ، و أیضاً انتقال الذّهن من شیءٍ الی شیءٍ علی سبیلِ اللّزوم أمرٌ ضروریٌّ لیس للصّناعة فیه مدخل، و الانتقال من الحدود و الرّسوم الی المطالب صناعیٌّ و انّما یتعلّق بالصّناعة تألیفُ مفرداتها لا غیر، فهی لا تکون الّا مؤلّفة.

قوله : «و أجود الرّسوم ما یوضع فی الجنس أوّلاً لتفید ذات الشّیء، مثالُهُ ما یُقال للانسان انّهُ حیوانٌ مشی علی قدمیه عریض الأظفار ضحّاکٌ بالطّبع، و یُقال للمثلّث انه الشّکل الّذی له ثلاث زوایا».

و ذلک لأنّ اللوازم و الخواصّ، بل الفصول، لا یدُلُّ بالوضع الّا علی شیءٍ ما یستلزمُها أو یختصُّ بها، أمّا ما ذلک فی ذاتِهِ و جوهرِهِ فلا یدُلُّ علیه الّا بالانتقال العقلیّ، و اذا وضع الجنس دلّ علی أصل الذّات ثُمّ یتمُّ التّعریف بالحاق اللوازم و الخواصّ به.

قوله : «و یجبُ أن یکون الرّسم بخواصٍّ و أعراضٍ بیّنة للشّیء فانّ من عرّف المثلّث بأنّه الشّکل الّذی زوایاهُ مثلُ القائمتین لم یکن رسمه الّا للمهندس».

اقول: هذا شرطٌ آخر فی جودة الرّسم، و قد سبق ذکره، و لمّا کان حالُ الشّیء فی البیان و الخفاء مختلفاً، و رُبما کان البیّن عند شخص خفیّاً عند، آخر یکونُ بعض الأقوال رسوماً عندَ قومٍ غیرُ رسومٍ عندَ آخرین، و ما تمثّل به فی آخر الفصل و هو أنّ رسم المُثلّث

بحالِ الزّوايا لا يكون الّا للمُهندس فالصّحيح أنّه لا يكونُ له أيضاً الّا بحسبِ الاسم دون الماهيّة فانّ المُهندس ما لم يعرف حقيقة المُثلّث، لا يُمكن أن يعرف حالَ زواياهُ، فكما كان من الحدود، حدودٌ شارحةٌ للاسم، و حدودٌ دالّةٌ على الماهيّة فكذلک الرّسوم.

* اشارةٌ *

الى اصناف من الخطاء تعرض فى تعريف الاشياء بالحدّ و الرّسم

«و اذا عرفت نفعت بأنفسها و دلّت على أشكال لها فى غيرها».

اقول: هذِهِ اصولٌ نقلها عمّا يتعلّقُ بالحدود و الرّسوم من كتاب الجدل و هى و امثالُها فى ذلک الكتاب، يسمّى بالمواضع، و المواضع كلُّ حكمٍ ينشعبُ منه أحكام آخر يمكن أن يجعل كلَّ واحدٍ منها مقدّمة، فمن هذه الاصول، ما يتعلّقُ بالألفاظ، و منها ما يتعلّقُ بالمعانى، و قدّم المواضع اللفظيّة.

قوله : «و من القبيح أن يستعملَ فى الحدود الألفاظ المَجازيّة و المُستعارة و الغريبة و الوحشيّة، بل يَجبُ أن يستعملَ فيها الألفاظ المُناسبة النّاصّة المعتادة».

اقول: يُريد بالحدود، الأقوالُ الشّارحة مطلقاً، و اللفظُ المجازىّ و المُستعار[1] هُما ما

---

۱ – قوله: «و اللفظُ المجازى و المستعار» أقول: المجازُ ما يُطلق على غيرِ ما وُضعَ له بـقرينةٍ يقتضى العُدول عنه، أى عما وضعَ لهُ الى الغير من شبهٍ، كما يُقال: زيد أسدٌ فى الشّجاعة، فقوله: «فى الشّجاعة» قرينةُ التجوز، أو نسبة كقوله: «و اسئل القرية» فنسبةُ السّؤال الى القرية، قرينةُ المجاز، أو أمرٍ عقلىٍ كما يقال: «رأيت أسداً فى الحمّام» فالعقل ينتقلُ الى التّجوّز مـن قـرينة الحمّام و يفترقان بانّ ذلک الاطلاق فى المجاز كثيراً ما يكون مستمراً او مشهوراً، و رُبما يُلاحظ فيه الحقيقة بنائاً على الشُّهرة كانّه صارَ فى ذلک المعنى المجازى حقيقة، و فى الاستعارة يكونُ مستبعداً، أى لا يكونُ مشهوراً فلابُدّ من ملاحظةِ الحقيقة فيه، و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الفرق فيه ركاكة و سماجة. و الاولى أن يُقال: اللّفظُ المستعمل فى معنى، امّا أن يكون موضوعاً له سواءٌ كان وضعاً او لا، أو ثانياً، أو لم يكن موضوعاً، فان كان موضوعاً، فامّا أن يحتمل معنىً آخر أو لا، فان لم يحتمل يسمّى اللفظ بالنّسبة الى ذلک المعنى نصاً، و ان احتمل معنىً آخر فامّا أن يكون هذا الاحتمال مرجوحاً بالنّسبة الى احتمال معنى الاول أو مساوياً، أو راجحاً فان كان الاوّل، يسمّى

يُطلق على غيرِ ما وِضعَ‌له لقرينةٍ تقتضى العدول عنهُ الى الغير من شبهٍ، أو نسبةٍ، أو أمرٍ عقلىّ، أو غيرُ ذلک، و يقابلهما الحقيقة و يفترقان بأنّ ذلک الاطلاق فى المجاز يكون مستمرّاً و رُبما لا يُلاحظ الحقيقة فيه، و فى الاستعارة يكون مبتدعاً و يُلاحظ كونُ ذلک الاطلاق ليسَ بحقيقى. فالمجاز فى المُفردات كاطلاق النّور على الهداية، و النّظر على الفكر، و فى المركّبات كقوله تعالى: «و اسئل القرية»[1]، و الاستعارةُ فى المُفردات كذنب السّرحان على الصّبح الأوّل، و فى المُركّبات، كقوله تعالى: «و اخفض جناحک»[2].

و الألفاظُ الغريبة، هى الّتى لا يكونُ استعمالُها مشهوراً، و يكونُ بحسب قومٍ و قوم، و يُقابلها المعتادة. و الوحشيّة، هى الّتى تشتملُ على تركيبٍ ينتفرُ الطّبع عنه، و يقابلُها العذبة. و اذا اجتمعت الغرابة و الوحشيّة فى لفظٍ، فقد سمج جدّاً و استعمال أمثال هذِهِ الألفاظ فى التّعريفات قبيحٌ، لأنّها محتاجةٌ الى كشفٍ و بيانٍ، فيلزمُ احتياج قول الشّارح الى قولٍ شارحٍ آخر.

و الألفاظُ النّاصّة هى الّتى تعبّرُ عن المقصود صريحاً و تزيلُ الاشتباه عمّا يكون فى معرضِهِ، و يُقابلُها الموهمة والمُغلقة و فى بعضِ النُّسخ بدل المعتادة «المعتدلة»، أى بين الرّكاكة العاميّة و المتانة المُفرطةِ الّتى تعدلُ بالذّهن عن فهم المعنى الى النّظر فى اللفظ.

اللفظُ بالنّسبة الى المعنى الاوّل «ظاهرٌ»، و ان كان الثّانى يسمّى «مجملاً»، و ان كان الثّالث يسمّى «مؤوّلاً». مثال النّص الانسان، و الظّاهر لفظ الكلام بالنّسبة الى الكلام الملفوظ، و المؤوّل لفظُ الكلام بالنّسبة الى الكلام النّفسانى. و المُجملُ كالعين، بالنّسبة الى الباصرة و الفوارة، و المجازُ لفظُ الخمر بالنّسبة الى العصير، باعتبار الاوّل و المُستعار لفظُ «الاسد» بالنّسبة الى الرّجل الشّجاع. و الشّيخُ يُريد بالالفاظ النّاصة النّص، و الظّاهر جوازُ استعمالِهِ فى التّعريفات أيضاً. و انّما قال من القبيح غيرُ حاكمٍ بعدم الجواز لانّ ما يدلُّ عليه بالالفاظ المَجازية و القرينة لو استجمع شرايط التّعريف لم يكن فيه خللٌ من حيث المعنى الّا انّه لما كان يحوج الى الاستكشاف، كان قبيحاً و فيه اشارةٌ لطيفةٌ الى انّه ان كان هُناکَ قرينةٌ دالّةٌ على المُراد لم يقبح من حيث اللّفظ أيضاً اذ القُبح انّما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف، م.

۱ - يوسف / ۸۲ ۲ - شعرا / ۲۱۵.

قوله : «فان اتّفق أن لا یُوجد للمعنی لفظٌ مناسبٌ معتادٌ فلیخترع لهُ لفظٌ من أشدّ الالفاظ مناسبة، و لیدلّ علی ما أُرید به، ثمّ یستعمل فیه».

اقول: قد یتّفقُ ذلک فی المُفردات و قد یتّفق فی المرکّبات، و ذلک لأنّ النّاظر فی المعانی، رُبما یُدرک أشیاء لم یُدرکها واضعُ لغتِهِ، أو یسنح لهُ ترکیبٌ یحتاجُ الیه لم یسنح لواضع لغته، فلم یضع لها اسماً و یحتاجُ النّاظر الی أن یعبّرَ عنها فیضطرُّ الی وضع الألفاظ بازائها، و انّما اشترط المُناسبة فیه، لأنّ الانتقال عن المعانی الأصلیّة الی غیرها بسبب المُناسبة فیه، لأنّ الانتقال عن المعانی الأصلیّة الی غیرها، بسبب المُناسبة، کما فی المجاز و الاستعارة و التّشبیه و غیرها طریقٌ مسلوکٌ فی جمیع اللّغات، و المخترع لفظاً علی هذا الوجه، لا یکون خارجاً عن مذهبِ اللُغة، و مثال المُخترعات فی المُفردات «العقل» و «النّفس»، و فی المُرکّبات «القیاس» و «الاستقراء».

قوله : «و قد یسهو المُعرّفون فی تعریفهم، فرُبما عرّفوا الشّیء بما هو مثلُهُ فی المعرفة و الجهالة، کمن یعرّفُ الزّوج بأنّه العدد الّذی لیس بفردٍ، و رُبما تخلطّوا ذلک فعرّفوا الشّیء بما هو أخفی منه کقولِ بعضهم انّ النّار هو الاسطقس الشّبیه بالنّفس، و النّفسُ أخفی من النّار، و رُبما تعدّوا ذلک فعرّفوا الشّیء بنفسه، فقالوا: انّ الحرکة هی النّقلة و انّ الانسانَ هو الحیوان البشریّ، و رُبما تعدّوا ذلک فَعرّفوا الشّیء بما لا یعرّف الّا بالشّیء امّا مصرّحاً أو مضمراً، أمّا المُصرّح فمثلُ قولهم: انّ الکیفیّة فانّها انّما تخالفُ المساواة و المُشاکلة بانّها اتّفاقٌ فی الکیفیّة، لا فی الکمیّة و النّوع و غیر ذلک، و أمّا المُضمر فهو أن یکون المعرّف به ینتهی تحلیلُ تعریفه الی أن یعرّف بالشّیء و ان لم یکن ذلک فی أوّل الأمر، مثلُ قولهم: انّ الاثنین زوجُ أوّلٍ، ثُمّ یحدّون الزّوج بأنّه عددٌ ینقسمُ بمتساوین، ثمّ یحدّون المتساوین بأنّما شیئان کُلّ واحدٍ منهما یُطابق الآخر مثلاً، ثمّ یحُدّون الشّیئین بأنّهما اثنان و لابُدّ من استعمال الاثنینیّة فی حدِّ الشّیئین من حیثُ أنّهما شیئان».

اقول: هی المواضع المعنویّة، فمنها تعریفُ الشّیء بما یُساویه فی المعرفة و الجهالة، ثُمّ بما هو أخفی، ثمّ بنفسِهِ، ثمّ بما لا یعرفُ الّا به، امّا بمرتبةٍ واحدةٍ و هو دورٌ ظاهرٌ أو بمراتبٍ و هو دورٌ خفیٌّ، و جمیعُ ذلک ردیءٌ علی التّرتیب المذکور، فالتّعریف بالمُساوی ردیءٌ لانّه لا یفیدُ المطلوب، و بالأخفی أردأ منهُ لانّه أبعدُ عن الافادة، و بنفس الشّیء، أردأ منهُ

لأنّ الأخفی یُمکنُ أن یصیر أقدم معرفة فی بعض الصّور، فیعرّفُ به و لا یتصوّرُ ذلک فی نفس الشّیء، و الدّوریّ أردأ منهُ لأنّ الأوّل یقتضی أن یکون للشّیء عی نفسِهِ تقدیمٌ واحد، و الثّانی یقتضی أن یکون له تقدیمات[۱] فوقَ واحدةٍ، و الدّور الظّاهر أشنع، و الخفیّ أردأ فی الحقیقة و الأمثلة مذکورة فی المتن.

---

۱ - قوله: «و الثانی یقتضی أن یکون له تقدیمات» اقول: وجهُ هذا بان «ا» اذا توقّف علی علی «ب» و «ب» علی «ج» و «ج» علی «ا»، یلزمُ أن یتقدّم علی نفسه تقدّمین لانّ «ا» یتوقّفُ علی «ب» و «ب» علی «ا»، فیتوقّفُ «ا» علی نفسه، و ایضاً «ا» یتوقّفُ علی «ج» و «ج» علی «ا»، فیتوقّفُ «ا» علی نفسه. فبحسب کُلّ توقفٍ یحصُلُ لالف، التّقدم علی نفسه و هذا انّما یتمّ فی الدّور بمراتب، و أُجیب بأنّ فی الدّور بمرتبةٍ واحدةٍ ایضاً تقدیمین لانّ «ا» یتقدّمُ علی نفسه و «ب». و أُجیب بانّ المُراد استلزام الدّور للماهیّة فیکونُ هناک لشیء واحد تقدیمات علی نفسه فان «ا» لما توقّف علی «ب» و «ب» علی «ا» توقّف «ا» علی نفسه، ثُمّ نفس «ا» توقّف علی «ب» و «ب» علی «ا» فیتوقّفُ نفس «ا» علی نفسه، ثُمّ نفس نفس «ا» یتوقّفُ علی «ب» علی «ا» فیتوقّفُ نفس نفس «ا» علی نفسه و هلمّ جرّاً الی أن یتعدّد النّفوس الی غیر النّهایة و هذا آت فی تعریف الشّیء بنفسه فانّ «ا» اذا توقّف علی نفسه، کان نفسُهُ أیضاً یتوقّفُ علی نفسه و هلمّ جرّاً فهو ایضاً یقتضی أن یکون للشّیء تقدّمات علی نفسه، الی غیر النّهایة. فالفرق لا یکادُ یظهر الّا أن یحمل علی الدّور بمراتب. و أورد الامام علی تمثیل التّعریف بالمُساوی فی المعرفة، بتعریف الزّوج بما لیس بفرد الاشکال من وجهین، أحدُهُما انّ التّقابل بین الزّوج و الفرد، تقابل العدم و الملکة و الملکة أعرفُ من العدم، فلا یکونُ مساویاً له فی المعرفة و ثانیهما أنّ الزّوج یعرفُ بما لیس بفردٍ سواءٌ کان الفرد وجودیّاً أو عدمیاً فیتوقّفُ علی تعقّل الفرد فلا یکون مساویاً له فی المعرفة.

أجابَ الشّارح عن الاوّل، بانّ الزّوج و الفرد، و ان کان ملکة و عدماً، بحسب الحقیقة الّا أنّهما ضدّان فی المشهور، و التّمثیل انّما هو مبنیٌّ علی المشهور و به یظهر الجواب عن الثّانی لانّ تعریف الزّوج لما کان لیس بفردٍ، کان الفرد داخلاً فی تعریفه و هو مساوٍ له فی المعرفة بحسب الشُّهرة فیکونُ تعریفاً بالمُساوی اذ التّعریف بالمُساوی أعمّ من أن یکون المُساوی نفس المعرّف أو جزءُهُ کما فی تعریف الشّیء بنفسه و أمّا أن تعقل المعروف موقوفٌ علی تعقّل المعرّف، فلا ینافی ذلک انّما المُنافی توقّف تعقل المعرّف ،م.

و قد أورد فى مثال التّعريف بالمُساوى، تعريف الزّوج بأنّه ليس بفردٍ و الزّوجُ يُقابِلُ الفرد، تقابُلَ التّضادّ بحسب الشُّهرة و تقابل العدم و الملكة بحسب الحقيقة، فتعريفُهُ بـه تعرفُ بالمُساوى بحسب الشّهرة و هو مُراد الشيخ، و تعريفُ دورىٌّ بحسب الحقيقة، لانّ العدم يُعرفُ بالملكة، فتعريفُ الملكة به يقتضى دوراً.

قوله : «و قد يسهو المعرّفون فيكرّرون الشّيء فى الحدّ حيثُ لا حاجة اليه و لا ضرورة، أعنى الضّرورة الّتى تتّفقُ فى تحديدِ بعضُ المُركّبات و الاضافيّات على ما تعلم فى غير هذا الموضع، و مثالُ هذا الخطاء قولُهُم انّ العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من آحادٍ، و المُجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها، و مثل من يقول: انّ الانسان حيوانٌ جسمانىٌ ناطقٌ و الحيوان مأخوذٌ فى حدِّهِ الجسم، حين يقال: انّهُ جسمٌ ذو نفسٍ حسّاسٍ متحرّكٌ بالارادة فيكونون قد كرّروا».

اقول: التّكرار قد يقعُ للمحدود فى الحدّ، و قد يقعُ للحدّ، و قد يقعُ لبعض أجزائـه و ايضاً قد يقعُ بحسب الحاجة له، و قد يقعُ بحسب الضّرورة، و قد يقعُ لا بحسبهما و الرّدىءُ ما يشتملُ على تكرار لا حاجة اليه و لا ضرورة فيه فمثالُ ما يكرّر المحدود فى الحدّ، أن يُقال: الانسانُ حيوانٌ بشرىٌّ، و مثال ما يكرّر الحدّ، أو بعضُ أجزائه ما ذكره الشيخ فـى تعريف العدد و الانسان.

و التّكرارُ بحسب الحاجة، كما يكونُ فى الجواب عن سؤالٍ يشتملُ على تكرار، كمن يسئلُ عن حدِّ الانسان الحيوان – مثلاً – و يحتاجُ المُجيب فى جوابِهِ الى ايراد حدّيهما فيقعُ فيه تكرار، بحسب الحاجة و هو غيرُ قبيح بالنّظر الى السّؤال قبيحٌ لو لا السّؤال، و بحسبِ الضّرورة كما يقعُ فى حدود بعض المُركّبات، و الاضافيّات و المُركبّات الّتى يقعُ فى حدودها تكرارُ هى ما تتركّب عن الشّيء و عن عرضىٍّ ذاتىٍ له فيقعُ الشّيء مرّةً فى حدِّهِ و مرّةً فى حدِّ عرضِهِ الذّاتىّ الّذى يشتملُ حدّهُ على ذكر معروضه ضرورةً –كما مرّ – و المثالُ المشهور هيهنا الأنف الأفطس[1]. فانّ الأفطس لا يُمكن أن يُحدّ الّا مع ذكرِ الأنف،

---

۱ – قولُهُ: «و المثالُ المشهور هيهنا ألانف الافطس»، **اقول:** «الافطس»، يُوصفُ به الانف تارةً و صاحبُ الانف أُخرى، فهو مقولٌ بالاشتراک على معنيينِ و قد وقع فى عبارةِ القوم، انّهُ أنفٌ ذو

لأنّ الفطوسة تقعيرٌ يختصُّ بالأنف، لا أىّ تقعيرٍ يتّفقُ و «الأفطسُ» هيهنا، غير الأفطس الّذى يقالُ فى صفةِ صاحبُ الأنف، حين يُقال الرّجل الأفطس، لأنّ هذا عرضٌ ذاتىٌّ بخلاف ذلک.

و قد قيل فى تفسير «الأفطس» انّهُ امّا أنف ذو تقعيرٍ أو التّعقير فى الأنف.[۱] فعَلى الأوّل يكون قولنا: أنف أفطس، مشتملاً على تكرارٍ لا فائدةَ فيه، لأنّ أنف، هو أنفُ ذو تقعيرٍ و على الثّانى لا يجوزُ أن يكون ذا تقعيرٍ، بل انّما يُسمىّ صاحب الأنف، لأنّ الأنف لا يكون له أنف فضلاً عن أن يكون ذا تقعيرٍ، بل انّما يُسمّى صاحبُ الأنف «أفطس» لانّه ذو تقعيرٍ فى الأنف فضلاً عن أن يكون ذا تقعير، بل انّما يسمّى صاحب الأنف لأنّ الأنف لا يكون لهُ أنفٌ فضلاً عن أن يكون ذا تقعير، بل انما يُسمّى صاحب الألف، لأنّه ذو تقعيرٍ فى الأنف و حينئذٍ يكونُ معناهُ أنف، هو شخصٌ ذو تقعيرٍ فى الألف و كلاهُما غير صحيحٍ، و الصّحيحُ أنّ

تقعيرٍ، أو ذو تقعيرٍ فى الانف، حتّى يكون المعنى الاوّل صفةَ الانف و المعنى الثّانى صفةُ الرّجل، و تعريفُ «الافطس» اذا ضمنماهُ مع الانف باحدهما غير جائز. أمّا الاول فلانّ معنى الانف الافطس، يكونُ حينئذٍ أنفٌ هو أنف ذو تقعيرٍ و هذا تكرارٌ لا فائدةَ فيه. أمّا الثّانى فلانّهُ يكونُ معناهُ أنفٌ ذو تقعيرٍ فى الانف فيلزمُ أن يكون للانف أنفٌ و هو مُحال! نعم، ذو التّقعير فى الانف، هو صاحب الانف و الافطس بهذا المعنى، ليس عرضاً ذاتياً للانف، فلا يُمكن أخذُهُ فى تعريف الافطس الّذى هو غيرُ ذاتى و الّا لكانَ معناهُ أنفٌ هو شخص ذو تقعيرٍ فى الالف. فقد بان أنّ ما ذكروهُ من المعنين، يمتنعُ أن يكونَ معنى الافطس الّذى هو عرضٌ ذاتىٌ وحداً له، و الصّحيحُ أن يُقال: الافطسُ ذو تقعيرٍ يختصُّ بالانف أو لا يكونُ الّا للانف فيكونُ ذا شىءٍ لا يكونُ ذلک ثابتاً له و هو محال. و اعلم أنّ الفرق بين الانسان الحيوان و بين الانف الافطس، فى اشتمال الحدّ الاوّل على التّكرار و الخارجى الثّانى على التّكرار الضّرورى ليس ببيّنٍ، اذ التّكرار فى الاوّل كما كان بالنّظر الى السّؤال و التّركيب الواقع فيه، كذلک التّكرار فى الثّانى فانّه لم يجمع فى السّؤال بين الانف و الافطس، لما وقع تكرار فى حدّه، و الحقُّ أنّ الشّيخ لم يفرق بين التّكرار الخارجى و الضّرورى، بل سلک بهما فى مسلکٍ واحٍ، فقال: رُبما يسهون فيكرّرون من غيرِ حاجةٍ و ضرورةٍ و تلکَ الحاجةُ و الضرورة، كما فى المركبات الاضافيات الّا أنّ ضرورة التّكرار امّا بحسب الذّات، كما فى الاضافيّات، أو بحسب الغير، كما فى المركبات، م.

۱ - أو ذو تقعير فى الأنف، خ، ل.

تفسير الأفطس، هو ذو تقعيرٍ لا يكونُ الّا للأنف و حينئذٍ لا يمكنُ أن يكون صاحب الأنف أفطس، لأنّه لا يكون ذا شيءٍ لا يكونُ ذلكَ الشّيء له و يكون معنى أنف «أفطس»، أنف هو ذو تقعيرٍ لا يكونُ الّا للأنف. و أمّا التّكرار فى الأضافيّات، فسيجيءُ بيانه.

قوله: «و هذان المثالان قد يُناسبان بعض ما سلف ممّا سبقت اليه الاشارة و لكنّ الاعتبار مختلف».

فبعض ما سلف، هو تعريف الشّيء بنفسه و بما لا يعرف الّا به، و المُناسبةُ هو وقوعُ التّكرار فيهما و ذلک لأنّ تعريف الشّيء بنفسه، انّما يشتملُ على تكرار لكنّه يكونُ للمحدود فى الحدّ و فى هذين المثالين، يكون للحدّ أو لبعض أجزائه و لكنّ الاعتبار مختلفٌ لأنّ السّهو من جهة تعريفِ الشّيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها، غيرُ السّهو من جهةِ تكرارٍ لا يحتاجُ اليه و لا ضرورة فيه.

قوله: «و اعلم أنّ الّذين يعرّفون الشّيء بما لا يعرّف الّا بالشيء، هم فى حكم المُكرّرين للمحدود فى الحدّ».

و ذلک لأنّ القائل الكيفيّة ما بها يقعُ المُشابهة كأنّه يقول الكيفيّة ما بها يقع اتّفاق فى الكيفيّة، و هذا تكرارٌ للمحدود فى الحدّ المراد بيان التّناسب من الجانبين.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

انّه قد يظنُّ بعض النّاس أنّه لمّا كان المُتضايفان يعلمُ كلّ واحدٍ منهما مع الآخر أنّهُ يجبُ من ذلک أن يعلم كلّ واحدٍ منهما بالآخر فتؤخذُ كلٌّ واحدٍ منهما فى تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشّيء الّا معه و بين ما لا يعلم الشّيء الّا به، و ما لا يعمل الشّيء الّا معهُ يكونُ لا محالة مجهولاً مع كون الشّيء مجهولاً، و معلوماً مع كونه معلوماً، و ما لا يعلم الشّيء الّا به يجبُ أن يكون معلوماً قبل الشّيء لا مع الشّيء. و من القبيح الفاحش، أن يكون انسانٌ لا يعلمَ ما «الابن» و ما «الأب»! فيسئل ما الأب، فيُقال: هو الّذى له ابن. فيقول: لو كنت أعلم الابن لما احتجت الى استعلام الأب، اذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا، بل هيهنا ضربٌ آخر من التّلطّف مثل أن يقال - مثلاً -: انّ الأب حيوان

یولّد آخراً من نوعِهِ من نطفته من حیثُ هو کذلک! فلیس فی جمیعِ أجزاء هذا التّبیّن شیءُ بالابن و لا فیه حوالة علیه».

المُتضایفان یکونان معاً فی الوجود و العقل. فتعریفُ أحدهما بالآخر، تعریفٌ للشیء بالمُساوی. فیجبُ أن یعرّف کلّ واحدٍ منهما بایراد السّبب الّذی یقتضی کونُهُما مُتضایفین لیتحصّلا منه معاً فی العقل، و یخصَّ البیان بالّذی یرادُهُ تعریفه منهما و هذا یستدعی تلطّفاً، و مثالُهُ ما ذکره فی حدّ الاب، انّه حیوانٌ یولّد آخراً من نوعِهِ من نطفتِهِ من حیثُ هو کذلک، فالحیوانُ هو الأب و الآخر من نوعِهِ هو الابن لکنّهما اُخذا عارین عن الاضافة، و «من نطفته» سببُ تضایفُهُما، و من حیث هو کذلک، تکرارٌ ضروریٌّ لما مضی و هوالّذی یُضیف معنی الاضافة الی الحیوان الّذی هو الاب و یخصّ البیان به لأنّ الأب انّما یکون مضافاً الی الابن، من هذه الحیثیّة.

قوله : «و لا تلتفتُ الی ما یقولُهُ صاحب «ایساغوجی» فی بابِ رسم الجنس بالنّوع و قد تکلّم علیه فی کتاب «الشفاء». فهذا هو الآن ما أردناهُ من الاشارة الی تعریف التّرکیب الموجّه نحو التّصوّر و نحنُ منتقلون الی تعریف التّرکیب الموجّه نحو التصدیق».

اقول: رسم الجنس فی التّعلیم الأوّل، بأنّه المقول علی کثیرین مختلفین بالنّوع فی جوابِ «ما هو»، و رسّم النّوع بأنّه المقول علیه و علی غیرِهِ الجنس فی جواب «ما هو». فوقعَ دورٌ فی ظاهر الرّسمین، و حَمَلهُ فرفریوس صاحبُ «ایساغوجی» علی أنّ المُضافین لمّا کان ماهیّةُ کلٍّ واحدٍ منهما بالقیاس الی الآخر، فوجبَ أن یؤخذَ کلّ واحدٍ منهُما فی حدّ الآخر.

و أشار الشیخ فی «الشّفاء» الی أنّه لیسَ بحلّ الشکّ، بل بزیادة الشّکّ بتعمیمِهِ جمیعُ المُتضایفات، ثمّ بیّن أنّ ما کان بازاء لفظ النّوع فی اللّغة الیونانیة کان فی الوضع الأوّل، یدُلُّ علی صورة الشّیء و حقیقتُهُ ثمَّ نقل بحسب الاصطلاح الی أحد الخمسة. فالنّوع المُستعمل فی حدّ الجنس، هو بالمعنی الأوّل اللّغوی فکأنّه قال: الجنسُ هو المقول علی کثیرین مُختلفین بالحقیقة فی جواب «ما هو». ثمّ عرّف النّوع المُصطلح بالجنس و لم یکن دوراً.

النّهجُ الثّالث

فى التّركيب الخبرىّ

* اشارةٌ الى أصناف القضايا *

«هذا الصّنف من التّركيب الّذى نحن مجمعون على أن نذكره، هو التّركيب الخبرىّ و هو الّذى يُقال لقائله: انّه صادقٌ فيما قاله او كاذب».

قيل: عليه الصّدق الكذب، لا يُمكن أن يعرّفا الّا بالخبر المُطابق و غير المُطابق. فتعريفُ الخبر بهما، تعريفٌ دورىٌّ. و الحقّ[1] أنّ الصّدق و الكذب، من الأعراض الذّاتيّة

---

١ - قوله: «و الحق»، اقول: تعريفُ الخبر بالصّدق و الكذب، تعريفٌ رسمىٌ لانّها عرضان ذاتيان للخبر، خارجان عنه، انّما اوردا فى تعريفِهِ لتفسير اسمِهِ و تعيينِ معناهُ من بين سائر المركّبات فانّ لنا أقوالاً يصحُّ أن يُقال لها أنّها صدقت أو كذبت، و أقوالاً لا يصحُ ذلک کالتّمنى و التّرجى و الاستفهام و غيرها، و معانى تلک الاقوال و هذه الاقوال واضحةٌ حاصلةٌ فى العقل الّا أنّها التبس الاستفهام و غيرها، و معانى تلک الاقوال و هذه الاقوال واضحةٌ حاصلةٌ فى العقل الّا أنّها التبس بعضُها ببعضٍ حتّى اذا اطلق لفظ «الخبر»، لم يتعيّن مفهوم، و لم يعلم أنّه يُطلق على أىّ معنىً من تلک المعانى الحاصلة عند العقل، و لمّا كان الصّدق و الكذب من الاعراض الذّاتية للخبر، فهُما يُعينان معناهُ و يلخّصانه عن الالتباس، و هُما لا يحتاجان الى التّعريف لوضوحهما عند العقل. غايةُ ما فى الباب و انّما يلزمُ لو احتاج الصّدق و الكذب الى البيان بلفظ الخبر، و الحاصلُ أنّ معنى الخبر له اعتباران، ألاوّل من حيث هو هو، و الثّانى من حيث هو مدلول الخبر. فمعرفةُ الصّدق و الكذب، موقوفةٌ على معرفةِ معنى الخبر، من حيثُ هو، و معنى الخبر من حيثُ هو، مدلولُ لفظ الخبر يتوقّفُ على معرفة الصّدق و الكذب، فلا دور، و هذا كما اذا تعقّلنا عدة معانٍ منها الحيوان و أردنا تعيينه و تمييزهُ من بين تلک المعانى فنقول: ذلک الّذى هو جنس الانسان فهذهَ الخاصّةُ عينُ معناه و لا يُقال: انّهُ تعريفٌ دورىٌ من حيث انّ معرفة الانسان موقوفة عليه. م

للخبر. فتعريفُهُ بهما تعريفٌ رسميٌّ أورد تفسيراً للاسم و تعييناً لمعناهُ من بين سائر التّراكيب و لا يكون ذلک دوراً، لأنّ الشّیء الواضح، بحسب ماهيّته، رُبما يكون ملتبساً فى بعض المواضع بغيره و يكون ما يشتملُ عليه من أعراضِهِ الذّاتيّة الغنيّة عن التّعريف أو غيرها ممّا يجرى مجراها عارياً عن الالتباس، فايرادُهُ فى الاشارة الى تعيّن ذلک الشّیء، انّما يلخّصه و يجرّدهُ عن الالتباس، و انّما يكون دوراً لو كانت تلک الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلک الشّیء، و هيهنا انّما يحتاجُ الى تعيين صنفٍ واحدٍ من أصناف التّركيبات فيه اشتباهٌ، لأنّهلم يتعيّن بعد و ليس فى الصّدق الكذب اشتباه فيُمكنُنا أن تقول: انّا نعنى بالخبر، التّركيبُ الّذى يشتمل حدّ الصّدق و الكذب عليه، كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان – مثلاً – فيُمكننا أن نقول: انّا نعنى به ما يقعُ فى تعريف الانسان، موقع الجنس و لا يكون دوراً.

قوله : «و أمّا ما هو مثلُ الاستفهام و الالتماس و التّمنّى و التّرجّى و التّعجّب و نحو ذلک، فلا يُقال فيها صادق أو كاذبٌ، الّا بالعرض من حيثُ قد يعرّض بذلک عن الخبر».

و فى بعضِ النّسخ: «من حيث قد يعبّر بذلک عن الخبر»، و هذا تأكيدٌ لما ذهبنا اليه. فانّهُ قد صرّح بأن الصّدق و الكذب، يعرضان لتركيبٍ واحدٍ هو الخبر، و لا يُعرضان لغيرِهِ من التّركيبات الّا بعد صيرورتها خبراً بالقوّة، و التّعريض بالاستفهام عن الخبر كما يُقال: ألست قلت كذا و يُرادُ به أنّک قلت، و بالالتماس كما يقال: تفضّل بكذا و يُراد به أنّى اريد تفضّلک به، و كذلک فى سائرها.

قوله : «و أصناف التّركيب الخبرىّ ثلاثة».[١]

---

١ – قوله: «و أصناف التّركيب الخبرى»، الحمليُّ و الشّرطى المتّصل و المنفصل لها اعتباران، احدهما بحسبِ ما صدق عليه، و ثانيهما بحسب مفهومتان فاذا اعتبرنا القضايا الّتى صدقت عليها، فلا شکّ أنّها لا يختلفُ الّا بحسب العوارض. فانّ قولنا: طلوع الشّمس، مستلزمٌ لوجود النّهار لا يُخالف قولنا، ان كانت الشّمس طالعةً. فالنّهارُ موجودٌ الّا بأمرٍ عارضى يتعلّقُ بالتّركيب و الّا فلا تفاوت فى المعنى المعقول منهما الّذى هو الخبر بالحقيقة، فلا يكونُ أنواعاً بهذا الاعتبار

و ذلک لأنّ التّركيب امّا أن يكون أوّل تركيبٍ يقعُ عن مُفردات أو ما فى قوّتها، أو لا يكونُ، بل يكونُ ممّا تركّب مرّةً أو مراراً، أمّا المُفردات فالتّركيبُ المشتملُ على الحُكم منها لا يكونُ الّا بحملِ البعض على البعض، أو سلبُهُ عنه و هو الحملى، و أمّا المُركبّات بالتّركيب الأوّل المذكور و ما بعده فالتّركيب المُشتمل على الحكم اذا طرء عليها لم يُمكن أن يجعل بعضها محمولاً على البعض. فانّ بعضَ الأقوال الجازمةُ لا يكونُ البعض الآخر فاذن، لابُدّ من أن يعلّق بعضُها ببعضٍ بوجود نسبة أو لا وجودها بينها، و النّسبةُ تقتضى امّا اتّصالاً أو انفصالاً فالّذى يعتبرُ فيه وجود اتّصال أولاً وجودُهُ هو المتصّل و الّذى يعتبرُ فيه وجود انفصال أو وجوده هو المنفصل، فاذن التّركيب الخبرىّ ثلاثة و انّما قال: «و أصنافُ التّركيب الخبرىّ» و لم يقل: و أنواعه نظراً الى المواد، و ذلک لأنّا اذا قُلنا: طلوعُ الشّمس مستلزمٌ لوجود النّهار أو قلنا: اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجودٌ، لم يتغيّر ماهيّة الخبر، فى قولنا عن خبريّته المُتعيّنة و قد تغيّر التّركيبُ بالحمل و الوضع، فاذن هذِهِ الامور، لا مدخل لها فى تحصيلِ ماهيّات الأخبار المُتعيّنة، فليست بفصول لها بل هى عوارض تلحقُها بحسبِ ما يقتضيهِ أحوالها الخارجة بعد تحصيل خبريّتها فيصّيرها أصنافاً، و اذا نظرنا الى الصّور، فلا شکّ فى أنّ الحملىّ و الشرطىّ نوعان تحت الخبر و كذا المُتّصل و المُنفصل تحت الشرطىّ و حينئذٍ ينبغى أن يحمل الاصناف فى قوله: على الوضع للغوى، دون الاصطلاحىّ.

قوله: «أوّلُها الّذى يسمّى الحملىّ و هو الّذى يحكمُ فيه بأنّ معنى محمولٌ على معنى أو ليس بمحمول عليه، مثالُهُ قولنا: الانسانُ حيوانٌ أو لا انسان، ليس بحيوان فالانسان و ما يجرى مجراه فى أشكال هذا المثال، هو المسمّى بالموضوع و ما هو مثلُ الحيوان هيهنا فهو المسمىّ بالمحمول، و ليس حرف سلبٍ».

بل أصنافاً، أمّا اذا اعتبرنا مفهومتها فهى مختلفة بحسب الحقيقة فيكونُ أنواعاً، و ذلک ظاهرٌ. و فى قولِهِ «حقيقةُ الشّرط هى تعليقُ أحد الحُكمين بالآخر» كلامٌ، لانّه ان أراد بالتّعليق نسبة أحد الحُكمين الى الآخر، فلا نسلّم أنّه حقيقةُ الشّرط ظاهرٌ أنّه ليس كذلک، و ان أراد به اتّصال أحدُ الحُكمين بالآخر فمسلّمٌ، لكنّه ليس بموجودٍ فى المُتّصلة و المُنفصلة. م

ما يعدمُ الحمل فيه أعنى السّالبة يُسمىّ أيضاً حمليّاً لأنّ الأعدام قد تلحقُ بالملكات فى بعض أحكامها.

قوله : «و الثّانى و الثّالث يسمونّها الشرطيّ».
أمّا المُتصّل، فاستحقاقُهُ لأن يسمّى شرطيّاً بحسب اللُّغة العربيّة ظاهرٌ، و أمّا المُنفصل، فيلحقُ به لأنّه يُشاكلُهُ فى التّركيب، و أيضاً حقيقةُ الشّرط هى تعليق أحد الحُكمين بالآخر و هو موجودٌ فى كليهما على السّواء فلذلک سميّنا شرطيّن.

قوله : «و هو ما يكونُ التّأليف فيه بين خبرين، قد أُخرج كلّ واحدٍ منهما عن خبريّته الى غير ذلک، ثُمّ قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال انّ أحدهما هو الآخر كما كان فى الحمليّ بل على سبيل أنّ أحدهما يلزمُ الآخر و يتبعه».
و ذلک لانقطاع تعلّق الصّدق و الكذب بهما، حال كونهما جزئىّ شرطىٍّ و وجود تعلّهما بالمؤلّف.

قوله : «و هذا يُسمىّ المتّصل و الوضعيّ، أو على سبيلٍ أنّ أحدهما يُعاند الآخر و يُباينُهُ و هذا يُسمىّ المنفصل. مثال الشّرطىّ المتصّل قولنا: اذا وقع خطٌ على خطّين مُتوازيين كانت الخارجة من الزّوايا، مثل الدّاخلة المُقابلة و لو لا «اذا» و «كانت»، لكان كلّ واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. مثالُ الشرطىّ المنفصل قولنا: امّا أن يكون هذه الزّاوية حادّة أو منفرجة، أو قائمة و اذا احذفت «امّا» و «أو»، كانت هذه قضايا فوق واحدة».
انّما يُسمّى المتّصل وضيعّاً، لانّهُ يشتملُ على وضعِ المُقدّم المُستلزم للتّالى، فانّ الشّرط فيه لا يقتضى التّشكّک فى المقدّم، كما ذهب اليه قومٌ، بل يقتضى تعلّق الحكم بوضعه فقط، و باقى الفصل غنىٌّ عن الشّرح.

* اشارةٌ الى السّلب و الايجاب *

«الايجابُ الحمليّ، مثل قولنا: الانسانُ حيوانٌ و معناه أنّ الشّىء الّذى نفرضهُ فى الذّهن انساناً كان موجوداً فى الأعيان، أو غير موجودٍ فيجبُ أن نفرضهُ حيواناً و نحكُمُ

علیه بأنّه حیوان من غیرُ زیادة «متی» و فی أیّ حال، بل علی ما یعمُّ الموقّت و المقیّد و مقابلیهما. و السّلب الحملیّ هو مثل قولنا: الانسانُ لیس بجسم و حالُهُ تلک الحال».

لیسَ من شرط موضوع القضیّة، ان یکون موجوداً فی الأعیان. فانّا نحکُمُ علی موضوعاتٍ لیست بموجودة فی الأعیان أحکاماً ایجابیّةً. فضلاً عن السّلبیّة کما نحکُمُ علی أشکالٍ هندسیّةٍ لم یحکُم بوجودها، و لا أن لا یکون موجوداً فی الأعیان فانّا نحکُمُ أیضاً علی موضوعاتٍ موجودةٍ کالعالم و ما فیه، بل من شرطِهِ أن یکون متمثّلاً فی الذّهن مفروضاً شیئاً ما بالفعل کقولنا: الانسان، فانّه ینبغی ان نفرضه فی الذّهن انساناً بالفعل فقط. ثمّ اذ حکمنا علیه بأنّه کذا أو لیس کذا، فلسنا نُرید أنّ هذا الحکم، حاصلٌ فی وقتٍ ما، معیّن أو غیر معیّن أو فی جمیع الأوقات، و لا أنّهُ حاصلٌ من حیثُ لا نعتبرُ فیه توقیتاً أصلاً حتّی لو أردنا أن نوقّته لکنّا قد خالفنا مقتضی ذلک الحکم[1] و لا نُرید أیضاً أنّه حاصلٌ بشرطٍ أو قیدٍ، مثلاً بشرط کونه انساناً أو غیرُ ذلک و لا أنّهُ حاصلٌ من حیث لا نعتبرُ فیه شرطاً أصلاً حتّی لو أردنا أن نوقّته بشرطٍ لکُنّا قد خالفنا مقتضی ذلک الحکم، بل نُرید أنّ الحکم حتّی حاصلٌ فقط، من حیثُ یحتمل اقترانُهُ بالتّوقیت و اللّاتوقیت و التّقیید. و لنا أن نلحق به ما شئنا من ذلک فیصیرُ بسببِ اقترانِهِ به مخصّصاً یرتفعُ عنه ذلک الاحتمال العامّ لجمیعها أمّا قبل الالحاق فمجرّدٌ عن جمیع ذلک، فهذا مفهومُ مجرّد الحکم؛ بالایجاب کان أو بالسلب.

قوله: «و الایجابُ المتّصل هو مثل قولنا: ان کانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، أی: ذا فرض الأوّل منها المقرونُ به حرف الشرط و یسمّی المقدّم، لزمهُ الثّانی المقرون به حرف الجزاء و یسمّی التّالی، أو صحبة من غیر زیادةِ شیءٍ آخر بعد، و السّلبُ المتّصل هو ما یسلبُ هذا اللزوم أو الصّحبة مثل قولنا: لیس اذاکانت الشّمس طالعة، فاللیلُ موجود، و الایجابُ المُنفصل مثل قولنا: امّا أن یکون هذا العدد زوجاً و امّا أن یکون فرداً و هو

---

[1] - قوله: «حتّی لو أردنا أن نوقّته لکنّا قد خالفنا مقتضی ذلک الحکم» اقول: المخالفةُ انّما لزمت لو اعتبر فی الحکم عدم التّوقیت أو عدم اعتباره، و هکذا قوله: «حتّی لو أردنا أن نُقیّدهُ بشرط لکنّا قد خالفنا مقتضی ذلک الحکم». م

الذّى يوجبُ الانفصال و العناد، و السّلبُ المنفصل، هو ما يسلُبُ هذا الانفصال و العناد مثل قولنا: ليس امّا أن يكون هذا العددُ زوجاً و امّا أن يكون منقسماً بمتساوين».

اقول: الاتّصالُ قد يكونُ بلزومٍ، كما فى قولنا: ان كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، قد يكون باتّفاق، كقولنا: ان كانت الشّمسُ طالعة، فالحِمارُ ناهقٌ و يشملها الصّحبة المطلقة و الايجابُ المتّل، هو الحكم بوجود لزوم التّالى للمقدّم أو صحبته ايّاه و ان لم يكن اللّزوم معلوماً و لا الاتّفاقُ سواء كان كُلّ واحدٍ من المقدّم و التّالى موجبة أو سالبة من غير تقييدٍ و لا تقييدٍ أو توقيتٍ و لا توقيت، و السّلبُ فيها هو الحكمُ بلا وجود هذا اللّزوم أو الصّحبة كذلک، و الايجابُ فى المُنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال و العناد بين أجزائها، و السّلبُ هو الحكم بلا وجوده سواءٌ كانت أجزائها موجبةً أو سالبةً أو مختلطةً منها، و أجزاءُ الانفصال لا يستحقُّ أن يُسمّى مقدّماً و تالياً فان سميّت كانت مجازاً و ذلک لأنّها غيرُ متميزّة بالطّبع اذ لا تفاوت فى تقديمِ أيّها اتّفق، و لأنّها يجوزُ أن يكون فوقَ اثنين و لذلک ذكر الشّيخ التّسمية بهما فى المُتصّلة دون المنفصلة.

* اشارةٌ الى الخصوص و الاهمال و الحصر *

«اذا كانت القضيّةُ حمليّةً و موضوعها شىءٌ جزئيٌّ سميّت مخصوصة، امّا موجبة و امّا سالبة، مثل قولنا: زيدٌ كاتب، زيدٌ ليس بكاتب، و اذا كان موضوعُها كليّاً و لم يتبيّن كميّة هذا الحكم، أعنى: الكليّة و الجُزئيّة بل اهمل فلم يدلّ على أنّه عامٌّ لجميعِ ما تحت الموضوع، أو غيرُ عامٍّ سُميّت مهملة، مثل قولنا: الانسان فى خسر[1]، ليس الانسان فى خسر.

فان كان ادخال الألف و اللام، يُوجب تعميماً و شركةً و ادخال التّنوين، يوجبُ تخصيصاً فلا مهملةَ فى لُغة العرب، و ليطلب ذلک فى لغةٍ أُخرى، و أمّا الحقُّ فى ذلک فلصناعة النّحو و لا تُخالطها بغيرها، و اذا كان موضوعُها كليّاً و بيّن قدر الحكم و كميّة موضوعِهِ فانّ القضيّة تُسمّى محصورة، فان كان بيّن أنّ الحكم عامّ سميّت القضيّة كليّة، و هى امّا موجبة مثل قولنا: كُلّ انسان حيوان، و امّا سالبة مثل قولنا: ليس واحد من النّاس

---

١ - عصر / ١.

بحجر».

و جميع ذلک ظاهر.

قوله : «و ان كان انّما يُبّن أنّ الحكم في البعض و لم يتعرّض للباقي، أو تعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئيّة، امّا موجبة كقولنا: بعضُ النّاس كاتبٌ، فنقول الحكم على البعض، لا يُنافي الحكم على الكلّ. فانّ بعض النّاس حيوانٌ، كما أنّ كُلّهم حيوانٌ، بل الحكم الكليّ يصدقُ معه الجزئيّ و لا ينعكس».

و لذلک كان الجُزئيّ أعمّ صدقاً من الكليّ، و قد يسبقُ الى بعض الأوهام أنّ تخصيص البعض بالحكم، يدُلُّ على كون الباقى بخلافِهِ و الّا فلا فائدة للتّخصيص و ذلک ظنٌّ لا يجب أن يحكم على أمثاله، انّما الواجب أن يحكم على ما يدلُّ الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله، والحاصلُ أنّ صيغة المحصورة الجزئيّة، تدُلُّ على حكمِ الجُزئيّ بالقطع مع الاحتمال الكليّ ان لم يتعرّض للباقى، و مع عدم احتماله ان تعرّض و ذكر أنّ الباقى بخلافه.

قوله : «و امّا سالبة كقولنا: ليس بعض النّاس بكاتب، أو ليس كُلّ انسان بكاتبٍ فانّ فحواهما واحد[1] و ليسا يعمّان في السلب».

---

۱ – قوله: «فانّ فحواهماواحد» اقول: الفحوى ما يفهم من اللفظ على سبيل القطع و «ليس كلّ» و «ليس بعض» فحواهما السّلب الجزئى، أما ليس بعض فظاهرٌ، و أمّا «ليس كُل» فلانّه صيغةُ السّلب عن الكلّ، و السّلب عن الكُلّ، لا يخلو امّا أن يكون بالسّلب الكلى، أو بالسّلب الجُزئى، و أياً ما كان فالسّلبُ الجُزئى لازم، فما يلزمُ ليس كُلّ على سبيل القطع ليس الّا السّلب الجزئى، و أمّا السّلب الكلّى فمحتمل، و فيه نظر، لانّه ان أراد بالسّلب عن الكُلّ السلب عن كلّ واحدٍ فهو السّلبُ الكلى، و ان أراد السّلب عن الكل، من حيث هو كل، فلا نسلّم أنّه امّا بالسّلب الكلى أو الجزئى، لجواز السّلب عن المجموع و الاثبات لكلّ واحد. و الجوابُ أنّ سلب كلّ واحد، يُمكن أن يعقل على وجهين؛ أحدهما رفعُ المحمول عن كلّ واحدٍ و بهذا الوجه يكونُ سلباً كلياً، و ثانيهما رفعُ اثبات كُلّ واحد بمعنى أن اثبات المحمول لكلّ واحد مرفوعٌ لا أنّ الاثبات عن كُلّ

أمّا قولُنا: ليس بعض النّاس بكاتبٍ، فهو صيغةٌ مطابقةٌ للسّلب الجُزئىّ محتملةٌ لأن يصدق معها السّلب الكُلىّ - كما مرّ - و أمّا قولنا: ليس كلّ انسان بكاتبٍ، فهو صيغة السّلب عن الكلّ، لا للسّلب الكلّى و لا للسّلب الجُزئى، أعنى أنّه يدُلُّ على سلب الكتابة عن جميع النّاس، لا عن كلّ واحدٍ منهم و لا عن بعضهم، و يحتملُ أن يصدق معُهُ، امّا السّلب الكُلّى و امّا السّلب الجزئى، لا يُمكن أن يخلو عنهما معاً فى نفس الأمر، لكنّه اذا صدق الكلّى صدق الجزئىّ من غير انعكاسٍ، فالجزئىُّ صادقٌ معه دائماً دون الكلّى، و الحاصلُ أنّ هذه الصّيغة تستلزمُ السّلب الجُزئىّ قطعاً و يحتملُ معه السّلب الكلّى كما كانت الصّيغة الاولى من غير تفاوتٍ و هذا معنى قوله: «فانّ فحواهما واحدٌ ليسا يعمّان فى السلب» و فحوى الكلامِ هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواءٌ دلّ عليه بالوضع أو بالعقل.

قوله: «و اعلم أنّه و ان كان فى لُغة العرب قد يدلّ بالألف و اللام على العموم فانّه قد يدُلُّ به على تعيين الطّبيعة فهُناك لا يكون موقع الألف و اللام هو موقع كلّ، الا ترى أنّك تقول: الانسان عامٌّ و نوعٌ و لا تقول: كلُّ انسانٍ عامٌّ و نوعٌ، و تقول: الانسانُ هو الضّحّاك و لا تقول: كلّ انسان هو الضّحّاك، و قد يدُلُّ به على جزئىٍّ، جرى ذكره أو عرف حاله فتقول: «الرجل» و تعنى به واحداً بعينِهِ و يكون القضيّة حينئذٍ مخصوصة. و اعلم انّ اللفظ الحاصر، يُسمّى سوراً مثل «كلّ» و «بعض» و «لا واحد» و «لا كلّ» و «لا بعض» و ما يجرى هذا المجرى، مثل «طُرّاً» و «أجمعين» و مثل «هيچ» - بالفارسّة - فى الكلىّ السّالب».

قد ذكرنا أنّ المعانى الأصليّة[1] الّتى سمّيناها بالطّبايع، فانّها من حيثُ هى، لاكليّة و لا

واحد مرفوع و فرق ما بينها ظاهرٌ فالمُرادُ بالسّلب عن الكُلّ هيهنا هو هذا الوجه، و رفعُ اثبات كُلّ واحدٍ امّا برفع الاثبات عن كُلّ واحدٍ و هو السّلب الكُلى، أو برفع الاثبات عن البعض و هو السّلب الجُزئى فقد تبيّن الحصر. م

١ - قوله: «قد ذكرنا أنّ المعانى الاصلية» اقول: ألمحكوم عليه فى الحمليّة امّا الطّبيعة من حيث هى، أو الطّبيعة مع لاحق و الاولى المُهملة كقولنا: «الانسان نوع»، فانّ الالف و اللام، فيه

جزئيّة، لا عامّة و لا خاصّة،و لا كثيرة و لا واحدة، و انّما يصيرُ شيئاً من ذلک بانضياف لا يحقُّ اليها يخصّصها به، فلا يخلو تلک البايع امّا أن يحكم عليها من حيث هى أو يحكم عليها مع لاحقٍ يقتضى تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحقٍ يجعلُها واحداً شخصيّاً معيّناً، و يحصل من الأوّل قضيّةٌ مهلمةٌ، و من الثّانى محصورةٌ كليّةٌ أو جزئيّة، و من الثّالث مخصوصة، و الألف واللام، يدُلُّ بالاشتراک على الأحوال الثلاثة امّا على العموم و يسمّى لام الاستغراق، فكما فى قولنا: الانسان حيوانٌ، أى كُلّ انسان و هى محصورةٌ كليّة، و امّا على التّخصيص و يسمّى لام العهد، فكما فى قولنا: قال الشيخ و هى مخصوصة، و باقى الفصل ظاهر.

للطّبيعة لا للعموم و الّا لكان معناهُ كلّ واحد مما صدق عليه انسان نوع و معلوم أنّهُ كاذبٌ كقولنا: الانسان هو الضّاحک، فانّ معناهُ انحصار الضّاحک فى الانسان. فلو كان الالف و اللام للعموم، لكان منحصراً فى كُلّ واحدٍ من الانسان، لكن انحصار الحكم فى شىء، يقتضى عدمَ ثبوتِهِ للغير، فيكون فيه الضّاحک ثابتاً لكُلّ واحدٍ و غيرُ ثابتٍ و هو خلفٌ و تناقضٌ، و الثّانية امّا أن يكون اللاحق يُفيدُ شخصيّة فهى المخصوصة، أو تعميم الحكم و تخصيصه، و هى المحصورة الكليّة و الجُزئية، و أنت تعلم أنّ هذا تقسيم منتشرٌ لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر، و أيضاً عد قولنا: الانسان نوعٌ و عامٌ و قولنا: الانسان هو الضّاحک من المُهملات منافٍ لقول الشيخ فى موضعين، أحدُهُما أنّ المُهملة فى قوّة الجُزئيّة، و الآخر أن المهملة انّما يذكر فيها طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية و جزئية، و قد صرّح فى «الشفاء» بأنّ الحُكم بالكليّة و النّوعية، انّما هو على الماهيّة من حيث هى، معنى عام، و هى من هذه الحيثيّة كشىءٍ واحدٍ معيّن، و ذكر الامام أنّ اللفظ الدّال على الماهيّة، لا يُفيد العموم، اذ لو افادهُ لكان امّا بالمُطابقة و التّضمّن فيكون العموم نفس ماهية الانسان، أو جزئُها، أو بالالتزام فيكون العموم لازماً لها فاستحال أن يكون الشّخص الواحد انساناً، و لا يُفيد أيضاً الخصوص بالمُطابقة أو التّضمن لكنّه يدُلُّ عليه بالالتزام، فانّ الحكم لا يثبُتُ فى لايفيد لاعموم، اذ لو افاده لكان امّا بالمُطابقة او التّضمّن لم يكن ثابتاً لها فيكون الثّبوت للماهيّة ثبوتاً لعبض أفرادها، و كذا الثّبوت لبعضٍ أفرادها ثبوتٌ للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدّالّ على الثّبوت للماهية فى قوّة ما يدُلُّ على الثّبوت لبعض الافراد. قال الشّارح: انّه كان يحكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً، فكانّه نسبه فى هذا الموضع، و انّما يردُ عليه لو كان معنى الهجر عدم الدّلالة و ليس كذلک.م

* اشارةٌ الى حكم المهمل *

«و انّ المُهمل ليس يوجب التّعميم لانّه انّما يذكَرُ فيه طبيعة تصلح أن تُؤخذ كـليّة و تصلُحُ أن تؤخذ جزئيّة فاخذها السّاذج بلا قرينة ممّا لا يُوجبُ أن تجعلُها كليّة و لو كان ذلك يقضى عليها بالكلّية و العموم لكانت تصلح أن تؤخذ كليّة و هنالك يصدق جزئيّة أيضاً فانّ المحمول على الكلّ، محمولٌ على البعض و كـذلك المسلُوب و تـصلح أن تُؤخذ جزئيّة ففى الحالتين، يصدق الحكمُ بها جزئياً فالمُهملة فى قوّ الجُزئيّة و كُون القضّية جزئيّة الصّدق تصريحاً لا يمنعُ أن يكون مع ذلك كليّة الصّدق فـليس اذا حكـم عـلى البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف فالمُهمل و ان كان بصريحه فى قوّة الجُزئى، فلا مانع أن يصدق كليّا».

القـول: الحُكمُ فى المُهملة على الطّبيعة المُجرّدة المذكورة، و صيغة القضيّة، لا تَـدُلُّ بالوضعِ على كليّةِ الحكم و لا على جُزئيّة بل يحتملُ كلَّ واحـدٍ مـنها و لا يـخلو فـى نفس الأمر عنهما معاً كما مرّ فى السّلب عن الكلّ لكنّ الكُليّة منها تستلزمُ الجُزئيّة من غير عكسٍ فالجزئيّةُ صادقة فى كلّ حال و الكليّة باقيةٌ على الاحتمال، فاذن فحوى القضيّة الحكم على البعض بالقطع، كما كان فى المحصورتين الجُزئيّتين، و هذا هو السّبب لكونها فى قوّة الجُزئية، و انّما قال: فى قوّتها، لأنّها ليست تدُلُّ بالوضع على ذلك بل بالعقل.

و الفـاضلُ الّذى حكم بأنّ دلالة بالالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً فقد اظـطرّ الى أن حَكَمَ بأنّ هذهِ الدّلالة دلالةُ الالتزام، و ألفاظ الكتاب ظاهرةٌ، و لما بيّن أن المُهملة فـى حُكم الجُزئيّة و كانت الشّخصيّات ممّا لا يعتدُّ بها فى العلوم، فاذن القضايا المعتبرة فى المحصورات، الأربع.

* اشارةٌ الى حصر الشّرطيات و اهمالها *

«و الشرطيّات أيضاً قد يوجدُ فيها اهمالٌ و حصرٌ فانّك اذا قُلتَ كُلّما كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجودٌ أو قلت دائماً امّا أن يكون العدد زوجاً أو يكون فرداً فقد حصرت الحصر الكلىّ الموجب، و اذا قُلتَ: ليس البتّة اذا كانت الشمس طالعة فالليلُ موجودٌ او قلت: ليس البتة امّا ان يكون الشّمس طالعةٌ و امّا ان يكون النّهار موجوداً فقد حصرت

الحصر الکلیّ السّالب، و اذا قلت: قد يکون اذا طلعت الشّمس فالسّماءُ متغيّمةٌ او قلت: قد يکون امّا ان يکون فی الدّار زيد و امّا ان يکون فيها عمرو ففقد حصرت الحصر الجُزئیّ الموجب، و اذا قلت: ليس کلّماکانت الشّمس طالعة فالسّماء مصحية او قلت: ليس دائماً امّا أن يکون الحمیّ صفراويّه و امّا دمويّة فقد حصرت الحصر الجزئی السّالب».

اقول: حصر الشّرطيات و اهمالها، لا يتعلّقُ بحالِ اجزائها فی الحصر و الاهمال، بل بحال الاتّصال و الانفصال. فانّ الحکم بتعيم ثبوتها او تخصيصِهِ يقتضی الحصر، و الحکمُ المجرّد و من غير بيانِ تعميمٍ او تخصيصٍ يقتضی الاهمال، و تقييدُ الحکم بحالٍ لا يقبلُ الشّرکة يقتضی الخصوص، و امّا تلخيص ذلک علی التّفصيل فبان تقول: کليةُ الحکم الايجابی فی المتّصلة اللزوميّة ليست بتکثر مرّات الوضع بل بحصول التّالی عند وضع المقدّم فی جميع اوقات الوضع، و لا بذلک وحده، بل و بتعميم الاحوال الّتی يمکنُ فرضُها مع وضع المقدّم، فانّا اذا قلنا: کلّما کان زيد يکتب فيدهُ تتحرّک، فلسنا تذهب فيه الی انّ هذه الصّحبة انّما تحصل فی مرّات غير معدودة، بل نزيدُ انّها انّما تحصل فی جميع اوقات کتابته، و لا نقتصر عليها ايضاً بل نُريدُ مع ذلک، انّ کلّ حال يمکنُ ان يفرض مع کونه کاتباً مثل کونه قائماً او قاعداً او کونُ الشّمس طالعة او کون الحمار ناهقاً و غيرُ ذلک، ممّا لا يتناهی، فانّ حرکة اليد حاصلةٌ مع الکتابة فی جميع تلک الاحوال، بشرط کون تلک الاحوال ممکنة مع وضع الکتابة.

و اذا کانت کلّيتُهُ هذِهِ، فجزئيّتُهُ ان تکون فی بعض تلک الاحوال، من غير تعرّض لباقيها، و مثال ما يختصّ ببعض الاحوال قولنا: قد يکونُ اذا کان هذا حيواناً، کان انساناً. فانّ ذلک يلزم حال کونه ناطقاً دون سائر الاحوال، و السّالبةُ اعنی لازمُهُ السّلب لا سالبة اللّزوم[1] علی قياس ذلک فی البابين، و امّا سالبة اللزوم بان لا يکون اللّزوم الايجابی امّا

---

۱ - قوله: «و السالبة اعنی لازمه السّلب اللزوم»، لازمُهُ السّلب ما يحکم فيها بلزوم سلب التّالی للمقدّم، و هی موجبة من عين المقدّم، و نقيضُ التّالی امّا کليّة او جزئيّة فيکون تحقّقها علی قياس ما فی لا موجبة الکُليّة او الجُزئية و سائبة اللّزوم و هی ما سلب فيها لزوم التّالی للمقدّم و هی السّالبة اللّزومية، انّما سُمّی لازم السّلب، سالبة حيثُ قال: «و السّالبةُ اعنی لازمة السّلب» لانّ سالبة اللّزوم و لازمةُ السّلب، متّصلتان لزوميتان متّفقتان فی الکمّ، مُختلفتان فی

الكُلى او الجزئى صادق، بل الصّادق امّا ايجابٌ من غير لزومٍ او سلبٍ بحسب ما يقتضيه التّقابل، و امّا كلّيّةُ الحكم الايجابى فى الاتّفاق فهى تعميم اوقات صدق التّالى مع صدق المقدّم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدّم للتّالى، و جزئيّتُها تخصيصُها، و كليّةُ الحكم السّلبى اعنى اتّفاق السّلب – لا سلب الاتّفاق – هى ان يكون التّالى صادقٌ مع المقدّم فى شىءٍ من الاوقات اتفاقاً من غير لزوم و جزئيّتة على قياسِهِ، و قس سلبُ الاتّفاق على سلبِ اللزوم.

و امّا الاهمال فى جميع ذلک، فبترک التّعميم و التّخصيص و الخصوص على قياسِهِ و اعلم انّ وجود الحكم الكلّى فى الاتّفاقيات متعذرٌ، و امّا كـليّةُ الحكـم الايـجابى فـى المُنفصله فبوجود التّعاند فى جميع الاوقات و الاحوال و ذلک انّما يكونُ لكون اجزائها متعاندة بالذّات و جزئيّتُهُ بالتّعاند فى بعض الاحوال و الاوقات كما يكون مثلاً بين الزّائد و النّاقص فى حالٍ لا يكون للتّساوى وجهٌ دون سائر الاحوال و اهمالُهُ على قياس ذلک و امّا سلب العناد، فيقتضى امّا صدقُ الاجزاء معاً او كذبها معاً او صدق بعضها و كـذب البعض، من غيرِ ان يقتضى صدق هذا، كذب ذلک و لا كذب ذاک صدق هذا. فهذا مـا يقتضيهِ النّظر فى صورها، دون موادّها و صيغة كُلّ واحدٍ منها على ما ذكر فى الكتاب.

* اشارةٌ الى تركيب الشّرطيات من الحمليات *

«يجبُ ان يعلم انّ الشّرطيات كلّها تنحلُّ الى الحمليّات و لا تنحلُّ فى اوّل الامـر الى اجزاءٍ بسيطةٍ، و امّا الحمليّات فانّها هى الّتى تنحلّى الى البسائط او ما فى قوة البسائط اوّل انحلالها، و الحمليّةُ امّا ان يكون جزائاها بسيطين كقولنا: «الانسـان مشّـاء» او فـى قـوّة البسيط كقولنا: «الحيوان النّاطق المائت مشّاء او منتقل بنقل قدميه»، و انّماكان هذا فـى قوّة البسيط المراد به شىء واحد فى ذاتِهِ، او معنى يمكن ان يدلّ عليه بلفظ واحد».

قد ذكرنا انّ المُركّبات من المفردات، هى الحمليات، و المُركّبات بعد التّركيب الاوّل

الكيف، متناقضتان فى التّالى فيكونان – مُتلازمين على ما نقل الشيخ. فاطلق على لازمة السّلب اسمُ السّالبة. اطلاق اسم الملزوم او اللازم على اللازم او الملزوم و قصد الشّارح الفرق بين سالبة اللّزوم و لازمة السلب بحسب المفهوم. م

من المُركّبات هى الشّرطيات فيجبُ ان ينحلّ الشّرطيّات الى المُركّبات الاولى قبل انحلالها الى المُفردات، و امّا الحمليّات، فانّها تنحلُّ الى المُفردات لا غير، و الفاظ الكتاب ظاهرة غنيّةٌ عن الشّرح.

* اشارةٌ الى العدول و التّحصيل *

«و رُبماكان التّركيبُ من حرف سلب، مع غيره كمن يقول هو زيد غيرُ بصير».

اقول: لما كانت الدّلالة اوّلاً على الامور التّبوتية[۱] و بتوسّطها على غير التّبوتيه كان من

---

۱ - قوله: «لمّا كانت الدّلالة اولاً على الامور التّبوتيّه»، اعلم انّ السّلب لا يعلم و لا يذكر الّا مُضافاً الى الايجاب لانّ السّلب ليس هو الرّفع المطلق، بل رفع الايجاب فتصوّرُهُ و ذكرُهُ بعد تصوّر الايجاب و ذكره، فمتى أُريد ان يذكر السّلب، فلابُدّ من ان يذكر الالفاظ الدّالّة على المعنى الثّبوتى اولاً ان كانت تلك المعانى مركّبة كالاقوال يُضاف اليها اداة السّلب و يصير القضية سالبة، و ان كانت المعانى مفردة فكذلك تركب معها اداة السّلب، فاللفظ الدّال على المعنى الثّبوتى اصلٌ، لانّه اوّل فى الدّلالة، ثم اذا قرن حرف السّلب به يعدل به من الاصل الى السّلب، فيكون اللابصير مثلاً مُعدولاً لعدولِهِ عن الاصل، و تكون القضيّة التى هى محمولها معدولية نسبة لها الى المعدولة و رُبما يُسمّى معدولة تسمية الكُلّ باسم الجُزء و الحاصل انّ ذكر الجزء امّا كان بعد ذكر الايجاب فلابُدّ ان يذكر اوّلاً اللفظُ الدّال على الثّبوت ثُمّ اذا أُريد السّلب يقرنُ حرف السّلب فعند اقتران حرف السّلب باللفظ الدّال على الثّبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعنى الثّبوت و هو العدول، ثمّ انّ الاعدام منها الاعدام المُقابلة للملكات و هى الّتى هى اعدام الملكات عمّا من شأنه الملكات، و منها الاعدام الغير المقابلة لها كاللانسان و اللاحيوان، و الاعدام المقابلة اللملكات على قسمين، منها ما وضع بازائها اسماءٌ مختصّة كالسّكون و العمى، و منها ما لم يوضع بازائها اسمٌ محصّلٌ و الحاجة باستعمالها فيدخلُ حرف السّلب على الملكات حتّى يدُلّ على عدم الملكة، فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتّى انّ غير البصير، هو الّذى من شأنه البصر، و آخرون أجروها على مفهوماتها المطلقة حتّى يصدق غير البصير على الجمادات ايضاً و صار هذا التّنازع موضع بحثٌ فى العلم، و قول الشيخ: «و نعنى بغير البصر العمى» اشارةٌ الى المذهب الاول، و قوله: «او معنى اعمّ منه» اشارةٌ الى المذهب الثانى، م.

الواجب اذا قصدنا الدّلالة على امورٍ غير ثبوتيّة ان نورد الفاظ الثّبوتيه و نعدل بها بادوات السّلب الى تلك الامور الّتى هى غيرُ ثبوتيهٍ. فان كان من حقّ تلك الامور ان يدُلّ عليها بالفاظ مؤلفه كالاقوالً فليضف اداة السّلب الى تلك الاقوال، كما مرّ فى القضايا السّالبة و الموجبة و ان كان من حقّها ان يدُلّ عليها بالفاظٍ مُفردةٍ، فليركّب اداة السّلب مع المُفردات الثّبوتيه الّتى يقابلها كقولنا: لا بصير، او غير بصير، بازء البصير فى الاسماء و ما صحّ و لا يصح بازاء صحّ و يصحّ فى الافعال و يكون حكم تلك المُركّبات حكم المُفردات و هى الّتى تُسمّى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السّلب بازائها محصّلة و بسيطة و لمّا استمرّ هذا القانون، اُستعمل هذا التّركيب فى غير الثّبوتيات ايضاً كللاعمى و لا يزال على قياس الثّبوتيات.

قوله : «و نعنى بغير البصير الاعمى او معنى اعمّ منه».

القول: و لمّا كانت لبعض الاعدام المُقابلة للملكات أسماءُ محصلةٌ فى اللّغات كالاعمى و السّكوت و السّكون، دون و كان الجميع فى الحاجة الى العبارة عنها مُتساويةً فاصطلح بعضُهُم على اطلاق تلك الالفاظ أعنى المعدولة فى الدّلالة على الاعدام و أجراها بعضُهُم على ما يقتضيه الاعتبار العقلىّ من اطلاقها على ما يقابلُ المحصّلة مُطلقاً فكان غيرُ البصير يدُلُّ على الاعمى عند الطّايفةِ الاولى و على ما ليس ببصير أىّ شىءٍ كان عند الاخيرة واتّخذ بعضُ المنطقيّين هذا التّنازع موضع بحث فى هذا العلم.

قوله : «و بالجملة ان يُجعل الغير مع البصير و نحوه كشىءٍ واحدٍ ثُمّ تُثبته او تسلبه فيكونُ الغير و بالجمله حرف السّلب جُزئاً من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتاً و ان سلبته كان سلباً كما تقول ليس زيد غيرُ بصيرٍ».

القول: يريدُ انّ اللفظ المعدول لمّا كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمُهُ فى التزركيب، و كما كان ايجابُ الشّرطيه و سلبُها بحسب ثبوتِ الاتّصال او العناد و نفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبةً او سالبةً فكذلك هيهنا يكون القضيّة ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول الموضوع، و سلبيّة اذا كانت حاكمة بنفيه عنه.

قوله: «و يجبُ ان يُعلمَ انّ حقّ قضيّة حمليّة ان يكون لها مع معنى المحمول و

- قوله «و يجبُ ان يعلم ان حقّ كُل قضية» اقولُ: لما بين ان حرف السّلب مهما كان جزئاً من المحمول كان القضيّة معدولة، و الّا فمحصّله، وجب بيان ما يعرف به الفراق بين ما يكون حرف السّلب جزئاً من المحمول و بين ما لايكون، فتقول: القضيّة مركبة من ثلاثه اجزاء: معنى الموضوع، و معنى المحمول، و معنى الاجتماع بينهما. و اذا طولب موازاة الالفاظ للمعانى فلابُدّ من لفظٍ ثالثٍ يدُلُّ على معنى الاجتماع و هو الرّابطه، و هذا لكلامُ كلام القوم فى هذا الموضع، مشعرٌ بانّ مفهوم الرّابطه هى النّسبه بين معنى الموضوع و بين معنى المحمول، لكن التّحقيق يقتضى انّ مفهومها هو وقوع النّسبة الذى هو الايجاب، او لا وقوعها الّذى هو السّلب، و انّما قُلنا انّ الكلام هيهنا مشعرٌ بانّ مفهوم الرّابطه هى النسبة الّتى هى مورد الايجاب و السّلب، لانّ الاجتماع بين المعنيين يحصُلُ باعتبار النّسبة فقط، و امّا و قُوعُها فهو امرٌ زائدٌ على معنى الاجتماع، و لمّا كان بين الفعل و فاعله ارتباطٌ معنويٌّ لم يحتج الارتباط بينهما الى ايراد رابطة، و هذا ظاهرٌ من معنى الفعل - كما مرّ - فانّ النّسبة الى الموضوع جزءٌ من مفهومِهِ فلا يحتاجُ قولنا: قال زيد، الى الرّابطه بخلاف زيدڑ قال، لانّ زيدٌ هيهنا ليس فاعله هو الضّمير المُستكن و الجمله محموله عليه. فان قلت: لم لا يجوز ان يربط الضّمير الجمله بزيدٍ، فنقول: لانّ الرّابطه اداة و الفاعل اسمٌ و من المحال ان يكون لفظٌ واحد، اسماً واداةً، و كذلک الاسماء المُشتقّه اذا وقعت موضع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطاً من جهة المعنى كقولک: أقائمٌ زيدٌ فانّهُ مثل قولُنا: ايقوم زيد، بخلاف قولک زيدٌ قائمٌ فانّهُ يحتاجُ الى الرّابطه لامتناع ان يكون زيدٌ فاعلٌ قائمٌ، و اعتراض الامام هيهُنا يتضمّنُ وجهين من الاعتراض احدهُما انّ الشّيخُ ذُكر فى حُكمِهِ المشرقيّه انّ القضيّة انّما تكون ثنائيه اذا لم يذكر فيها الرّابطه امّا استغنا لانّ محمولُها كلمة او اسمٌ مشتقٌ استقاقاً يتضمّن النّسبة المذكورة، او اختصاراً و هذا تصريحٌ بانّ الاسامى المُشتقّة يتضمّنُ الدّلالة على النّسبة و لايحتاجُ الى الرّابطه. فقوله هناک: «و حقُّه ان يقال زيدٌ هو كاتبٌ» ينافى ذلک و قد اشار الشّارح الى التّوفيق بين الكلامين بانّ استغناء الكلمات و الاسماء المُشتقّة عن الرّابطة انّما هو بالقياس الى فاعلها، و الموضوع هُنا ليس بفاعلٍ، و ثانيها انّ الكاتب من الاسامى المُشتقة و هى مرتبطةٌ لذاتها بموضوعاتها لكونها دالة على معانٍ ثابتة لموضوعات غير معيّنة فانّ الكاتب - مثلاً - ليس دلالته على الكتابة فقط، بل و على ثبوت الكتابة لشىءٍ ما و هو النّسبه الحاصلة بين الكتابة و بين موضوعها، فلمّا كانت النّسبه داخلة فى مفهوم المُشتقّات لم يكن هناک حاجة الى ذكر لفظٍ مفردٍ يدلُّ على النّسبة كما فى الافعال من غيرِ فرقٍ، قال الشّارح: هذا سهوٌ لانّ ارتباط

الموضوع معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنييهما، و اذا توخّى ان يطابق اللفظ المعنى بعدِدِه استحقّ هذا الثّالث لفظاً ثالثاً يدُلّ عليه، و قد يحذفُ ذلک فی لغات کما یحذفُ تارةً في لغة العرب اصلاً كقولنا: زيدٌ كاتبٌ و حقُّهُ ان يُقال: زيدٌ هو كاتبٌ و قد لايمكن حذفُهُ في بعض اللّغات كما في الفارسيّة الاصلية «است» في قولنا: زيد دبير است. و هذِهِ اللّفظه تسمّى رابطةً».

اقول: يُشير الى تعيين ما يرتبطُ به اجزاء القضيّة بعضُها ببعض فانّ الايجاب و السّلب يتعلّقان بثبوت الارتباط و نفيِهِ ليتحقّق من ذلک الفرق بين السّلب و العدول، و اعلم انّ الرّابطة في المعنى اداةٌ لانّ معناها انّما يتحصّلُ في اجزاءِ القضيّة الّا انّها قد يعبّر عنها تارةً بصيغة اسم، كما يقال: زيدٌ هو كاتبٌ، و قد يعبّرُ عنها تارة بصيغة كلمة وجوديّة كما يقال: زيدٌ او يكون كاتباً، و يحذفُ تارة في بعض اللُّغات كما يقال: زيدٌ كاتبٌ و الكلمات قد يشتملُ عليها و لذلک الاسماء المُشتقّة منها اذا وقعت موقعها، فالقضايا الخالية عنها امّا بالطّبع او بالحذف ثنائية، المُشتمله عليها مُغايرةً للموضوع و المحمول ثلاثيّة، و الفاضل الشّارح، اعترض على الشيخ بانّ قال: الكاتبُ يقتضي الارتباط بغيرِهِ لذاتِهِ اذ هو من الاسماء المُشتقّة.

فقوله: «و حقُّهُ ان يقال زيد هو كاتب»، ليسَ بصحيحٍ بل انّما يصحُّ ذلک فى الاسما الجامدة و حدُّها و قد سهى في هذا الاعتراض، لانّ الفعلَ انّما يرتبطُ لذاتِهِ باسم يتقدّمه

الفعل و المشتقّ لذاتِهِ، انّما بالفاعل و المقدّم عليهما ليس بفاعلٍ و فيه نظرٌ، لانّا لا نستفيدُ من زيد قائم الّا الحكم بقيام زيد، كما نستفيد من قام زيد ذلک ايضاً، ففي التّركيبين المحكوم عليه هو زيد و المحكوم به هو به في التّركيب هو مجموع الفعل و الفاعل، فذلک امرٌ لا تعلّق للمعنى به فانّ النّحاة لمّا حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل عن التّشويق و الاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل من حقِّهِ التّاخير عن الفعل على اذا صريحٌ به، و هو كلامٌ لا تحقيق له لانّ العرب الذي لا وقوف له على علم النّحو و تقدير الضّمير يستفيدُ من التّركيبين المعنى المُراد فلو لا انّ ذلک التّركيب لم يحتجُّ الى الضّمائر لما كان كذلک، على انّ الكوفيين لا يضمرُون بل الى معنا، و معناه ليس الّا زيدٌ الذي تقدّمه و قد سلم انّ الفعل مرتبطٌ بما اسند اليه بالذّات فيكونُ الفعل المتأخّر مرتبطاً بزيد لذاتِهِ فلا يحتاجُ الى الرّابطه، م.

فی حال من الاحوال کالمبتداء و غیرِهِ. فاذن یحتاجُ ان یرتبط بمثله اذا تعلّق به الی رابطٍ أُخری غیر الّتی یشملُ علیها نفسه و کیف لا و هو یقع هناک موقع اسم جامد. فلو کان بدلَ قولِهِ: زیدٌ هو یکتب، لانّ اسناد یکتب الی زید المتقدّم علیه، لیس اسناد الفعل الی فاعله الّذی یرتبطُ لذاته به، بل هو اسناد الخبر الی المبتداء و الفعل هیهُنا مع فاعلیه، بمنزلة خبرٍ مفردٍ مربوطٍ علی مبتدا برابطه غیر ما ارتبط الفعل بفاعلیه.

قوله: «فاذا ادخل حرف السّلب علی الرّابطة فقیل مثلاً زید لیس هو بصیراً، فقد دخل النّفی علی الایجاب فرَفعَهُ و سلبه، و اذا دخلت الرّابطه علی حرف السّلب جعلته جزئاً من المحمول فکانت القضیّة ایجاباً مثلُ قولک: زید هو لا بصیرٌ، فکانت الاولی داخلةً علی الرّابطة للسلب، و الثّانیة داخلةٌ علیها الرّابطه جاعلة ایّاها جُزئا من المحمول، و القضیّة الّتی محمولها کذا، تسمّی معدولة و متغیرة و غیرُ متحصّلة.»

اقول: اراد انّ الرّابطه‌ةاذا تعیّنت سهل الفرق بین السّالبه و المعدولة لانّ اداة السّلب ان تقدّمت اقتضت رفع الرّبط فصارت القضیّة سالبة، و ان تأخّرت جعلها الرّبط جُزئاً من المحمول فصارت معدولة، و ان تضاعفت و تخلّل الرّبط بینهما صارت سالبةً معدولةً، و امّا فی الثّنائیه فالفرق بینهما امّا بالنّیة او بالاصطلاح، ان وقع علی تمایز الاداتین، کما یقال فی اختصاص لیس بالسّلب و غیر بالمعدول قوله: «تسمّی معدولة»، یسمّون هذا القضیّة معدولیّه منسوبة الی المعدول الّذی هو المُفرد.

قوله: «و قد یعتبرُ ذلک فی جانب الموضوع ایضاً».

و ذلک کقولنا غیرُ البصیر امّیٌ الّا انّ القضیّة المعدولة اذا اُطلقت، فُهمَ عنها معدولیّة المحمول، و هذا انّما یقیّد بالموضوع، و قد یقلُّ البحث فی هذا الصّنف لعدم التباسِهِ بالسّالبه بخلاف الاوّل.

قوله: «فامّا انّ المعدول یدلُ علی کُلّ فقد للبصر من الحیوان و لو کان طبعاً، او ما هو اعمّ من ذلک، فلیس بیانه علی المنطقی بل علی اللّغوی بحسب لغة لغة».

اقول: قد ذکرنا الخلاف فی انّ المعدول کغیر البصیر، یُطلقُ علی عدم الملکه

كالاعمى، او على ما ليس ببصيرٍ ایّ شیءٍ کان و کانَ فی اطلاقِ اعدام الملكات على معانيها ايضاً خلافٌ بهد الاتّفاق فی تفسيرِ العدم، بعدمِ شیء عن موضوعٍ من شأنه ان ستصفَ بذلک الشّی فذهب بعضهم الی انّ الموضوع المذكور، موضوعٌ هو شخصیٌّ و الاعمی لا يُطلق الّا على من کانَ شأنُهُ ان يكون بصيراً من اشخاص الحيوانات و بعضُهُم الی انّهُ موضوعٌ نوعیٌ او جنسیٌّ. و الاعمی يُطلق مع ذلک على

يُطلق مع ذلک على الاكمهِ الّذی ليس من شأن شخصِهِ ان يكونَ بصيراً لكن من شأن شخصِهِ ان يكونَ بصيراً لكن من شأن نوعه ذلک. و على فاقد البصر من الحيوانات طبعاً كالخلد و العقرب الّلذين ليس من شأن نوعيهما ان يكُونا بصيرين لكن من شأن جنسهما ذلک، فالّذين يحملون المعدول على عدم الملكه، يطلقون على احدِ هذِهِ المعانی، و امّا الذين يحملونهُ على ما يقابلُ المحصّل، يطلقونه عليها و على ما هو اعمٌّ منها، كالجمادات مثلاً و بالجمله على ما ليس ببصير مطلقاً.

و الشيخ بيّن انّ هذا البحث، لا يتعلّق بالمنطق، بل هو بحثٌ لغویٌ يمكنُ ان يختلف بحسب الّلغات و الاصطلاحات.

قوله: «و انّما يلزمُ المنطقی ان يضع ـ يعرف «خ»، «ل» ـ انّ حرف السّلب، اذا تأخّر[1]

---

١ ـ قولُهُ: «انّما يلزمُ المنطقی، ان يعرفَ انّ حرف السّلب اذا تأخر»، اقول: انّ قاعدة العرب، انّ حرف السّلب اذا تأخر عن الرّابطه يرتبطُ بالموضوع و تكون القضيّة موجبة، و اذا تقدّم على الرّابطه كانت سالبة، و رُبما يوجد فی بعض الّلغات كالفارسية انّ حرف السّلب يتقدّم على الرّابطه و سكون القضيّة مع ذلک موجبة، كقولهم: زيد نا بينا است. فلمّا كان نظر اهل المنطق، اذا نظروا فی الّلغات فی العربيّة او لا لانّ ترتيب المنطق و تعليمِهِ منها قال الشيخ اولاً: انّ حرف السّلب، اذا تأخّر عن الرّابطه كانت القضيّة موجبه، و لمّا كانت هذه الضّابطه ليست عامة لجميع الّلغات و بحثُ المنطقی من حيث انّهُ منطقیٌ يجبُ ان يكون عاماً، عدل الی عبارة افادت العموم، و هی انّ حرف السّلب اذا كان مربوطة بواسطة الرابطة على الموضوع كانت القضية موجبة تقدّمت الرّابطه او تأخّرت و هذا الكلام فی غاية الّلطف، و اعتراض الامام على الفرق المعنوی اولاً بالقدح فی انّ ايجاب المعدول يستدعی وجود الموضوع، و ثانياً بالقدح فی انّ السّلب المحصّل لا يستدعيه، امّا الاوّل فهو انّ المعقول من كون الشّی و صفاً لغيرِهِ ثبوتُهُ للغير، و ثبوتُهُ للغير فرعٌ

عن الرّابطه او کان مربوطاً بها، کیف کان، فانّ القضیّة اثبات صادقةً کانت او کاذبةً و انّ الاثبات لایُمکن الّا علی ثابتٍ یتمثّلُ فی وجودٍ او وهمٍ فیثبتُ علیه الحکم بحسب ثباتِهِ. و امّا النّفی، فیصحّ ایضاً من غیر الثّابت کان کونه غیر ثابتٍ واجباً او غیر واجبٍ».

یُرید بیان ما یلزمُ المنطقی فی هذا الموضع، و هو بیان الفرق بین العدول و السّلب بحسب اللّفظ و بحسبِ المعنی. امّا بحسب اللفظ، فبتقدّم الرّبط علی السّلب و تأخّره عنه ـ کما مرّ ـ

و قد افاد بقوله: «او کان مربوطاً بها کیف کان»، انّ الاعتبار بالعدول انّما هو بارتباط حرف السّلب بالرّبطة علی الموضوع، سواءٌ تأخّر الحرف عن الرّابطه کما فی لغة العرب او تقدّم علیها، کما فی لغة الفُرس، مثل قولها: زید نابینا است. و امّا بحسب المعنی، فبانّ موضوع الموجبة معدولة کان او محصّلة، یجبُ ان یکون شیئاً ثابتاً عند من یحکم بالایجاب علیه، و موضوع السّالبه لا یجبُ ان یکون کذلک و ذلک لانّ غیر الثّابت لا یصحّ ان یقال انّه حیٌّ و یصحّ‌ذ ان یقال انّه‌ذ لیس بحیٍّ، لانّه لیس بموجود، فلا یکون حیّاً و ذلک الثّبوت لا یجبُ ان یکون خارجیاً فقط او ذهنیاً فقط ـ کما مرّ ـ بل یکون ثبوتیّاً عاماً محتملاً لجمیعِ اقسام الثّبوت غیر خاصّ بشیءٍ منها، و امّا موضوع السّالبه فیجوز ان یکون ثبوتیّاً و یجوزُ ان یکون عدمیّا سواءٌ کان ممکن الثّبوت او ممتنعه. فالسّالبه اعمّ تناولاً للموضوع من الموجبة، و لاجل ذلک یکون السّالبه البسیطة اعمّ من الموجبة

علی ثبوتِهِ فی نفسِهِ. فما لا ثبوتَ له فی نفسِهِ، یستحیلُ ان یکون ثابتاً لغیره، و محمول المعدولة امرٌ عدمیٌ فیمتنعُ ام یکون موجبة فضلاً عن ان یکون مستدعیه لوجود الموضوع. و جوابُه انّه ان عُنی بالثّبوت للغیرِ وجوده له، فلا نسلّم انّه معنی الایجاب، و ان عُنیَ به صدقهُ علیه، فلا نسلّم انّ صدق الشّیء علی الغیر فرعٌ علی ثبوتِهِ فی نفسِهِ، ضرورة انّ الاعدام صادقة علی الموجودات کما انّ الموجودات صادقة علیها، و امّا الثّانی فهو انّ موضوع السّلب لو کان معدوماً لم یکن معدوماً مطلقاً لانّهُ لیس بمتصوّر و لا محکوم علیه فلابُدّ ان یکون له تخصیص. و اذ لیس ذلک التّخصیص فی الخارج فیکونُ فی العقل فیجبُ ان یکون موضوع السّلب موجوداً فی الجمله. و جوابه: انّ الکلام فی الوجود التّفضیلی، و السّلب لا یستدعیه و حیث ما کانت هذه الاعتراضات معارضات مبنیّة علی مقدّمات واهیة اعرض الشّارح عن ذکرها خوفاً من الاطناب، م.

المعدولة اذا تشاركا فى الاجزاء، و كذلک السالبة المعدولة من الموجبة البسيطه، و الاعتراضات الّتى اوردها الفاضل الشارح على ذلک لمّا ام تكن قادحد فى هذا الباب، بل كانت الاطناب و لا يقتضى مزيدُ فائده اعرضنا عنها.

* اشارةٌ الى القضايا الشرطية *

«اعلم انّ المتّصلات و المُنفصلات من الشّرطيات قد تكون مؤلفة من حمليّات و من شرطيّات و من خلط».

لمّا كانت الشّرطيات مؤلفة من قضايا، لا من مفردات، و كانت القضايا ثلاثاً: حمليّة، و منصلة، و منفصلة، و الواقعه منها فى كُلّ شرطية ثنتان، فتأليفُ كلّ شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضاً ذات جزئين، انّما يمكن ان يقع على ستة اوجه، ثلاثة متشابهة الاجزاء و هى الّتى تكون من حمليتين او مُتصلتين او مُنفصلين، و ثلاثة مختلفة الاجزاء و هى الّتى تكونُ من حملية و متصلة و او حملية و منفصلة او متصلة و منفصلة، و كُلّ واحدٍ من الثلاثة الاخيرة يقعُ فى المتصلة و حدّها على وجهين مُتعاكسين فى التّرتيب، لاختلاف حال جزئيها بالطّبع فيكون لتأليف المتّصلة تسعة اوجه، و لتّأليف المنفصلة ستة اوجهٍ.

امثلة المتّصلات: و هى من حمليتين، كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. و من متّصلين كقولنا: اذا كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، فكان اذا كان النّهار معدوماً فالشّمس غاربة، و من مُنفصلين كقولنا: ان كان العدد امّا زوجاً او فرداً فعدد الكوكب، امّا زوج و امّا فرد، و من حملية و متصلة كقولنا: ان كانت الشّمس علّة النّهار فاذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجودة، و من عكسهما كعكس قولنا ذلک، و من حملية و منفصلة كقولنا: اذا كان الشّى ذا عددٍ، فهو امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و من عكسهما كعكسه، و من متصلة و منفصلة كقولنا: ان كان اذا كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود. فكان امّا الشّمس طالعة و امّا النّهار معدوم، و من عكسهما كعكسه.

و امثله المنفصلات: و هى من حمليتين كقولنا: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و من متّصلتين، كقولنا: امّا ان يكون اذا كانت الشّمس طالعة موجودٌ و امّا ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالليلُ معدومٌ. و من منفصلتين كقولنا امّا ان يكون العدد امّا زوجاً وامّا

فرداً و امّا ان يكون زوجاً او منقسماً بمتساويين، و من حملية و متصلة كقولنا: امّا ان لا يكون الشمس علة النّهار و امّا ان يكون اذا طلعت الشّمس، فالنّهار موجودٌ، و من حمليّة و منفصلة كقولنا: امّا ان يكون الشّىء واحدٌ و امّا ان يكون ذا عدد، امّا زوجٌ و امّا ان يكون العدد امّا فرداً و امّا زوجاً.

و هذه الامثله مهملات موجبة مولفة من امثالها، و قد تكون شخصيّات و محصورات موجبات و سوالب، يتألف بعضُها من بعض و يتكثّر وجوه التّاليف، و امّا كانت الشّرطيات مؤلفه بعد التّاليف الاوّل فهى تكون مؤلفة امّا تاليفاً ثانياً اى من شرطيّات مؤلفة من حمليّات، او رابعاً اى من شرطيّات مؤلفة من شرطيّات مؤلفة من حمليّات، و هلُمّ جراً الى ما لا نهايه له.

قوله : «فانّک اذا قلت: ان كانت كلّما كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، فامّا ان يكون الشّمس طالعة و امّا ان لا يكون النّهار موجوداً. فقد ركّبت متصلة من منفصلة و منفصلة، و اذا قلت: اما ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود، و امّا ان لا يكون ان كانت الشّمس طالعة فالليلُ معدوم قد ركّبت المنفصلة من منصلتين، و اذا قلت: ان كان هذا عدداً فهو امّا زوجٌ و امّا فردٌ، فقد ركّبت المنصلة من حمليّة و منفصلة. و عليک ان تعدّ من تفسک سائر الاقسام».

اقول: اقتصر الشيخ من التأليفات التّسعة و الستة، على ايراد امثلة ثلاثة: اوّلها متصلة مهملة من متصلة كلية و منفصلة كلّها موجبات، و ثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مُهملتين احديهما موجبة و الاخرى سالبة، و ثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية و من منفصلة كلّها موجبات.

و الفاضل الشارح، زعم انّ تالى المثال الاوّل[1] و هو: ان كان كلّما كانت الشّمس طالعة

---

۱ - قوله:« والفاضل الشارح زعمَ انّ تلى المثال الاول»، اقول: زعم انّ تالى المثال الاوّل، يجبُ ان يكون منفصلة مولفةً من الشّىء و لازم نقضيه منع الخلوّ، دون منع الجمع، امّا منع الخلوّ، فلانّه لو ارتفع الشّى مع لازم نقيضه، لارتفع النّقيضان و هو محالٌ، و امّا انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النّقيض اعمّ منه، فيجمع مع الشّىء لكنّ اللزوم فى المثال، هو لزوم وجود النّهار

فالنّهار موجود، فامّا ان يكون الشّمس طالعة و امّا ان لا يكون النّهار موجوداً يجبُ ان يكون منفصلة مؤلفة من الشّىء و لازم نقيضه و هى تكون مانعة الخلوّ فانّ الشّىء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذى يرتفع معه نقيض، لارتفع النّقيضان معاً و هو محالٌ، و لا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النّقيض اعمّ من النّقيض، و تكون مانعة له ان كان مساوياً، و انّما يجبُ ان يكون تالى المثال الاوّل هذه المنفصلة دون غيرها لانّ المقدّم فيه يقضى استلزام طلوع الشّمس لوجود النّهار و الحالُ لا يخلو من طلوع الشّمس و لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشّمس و وجود النّهار اللازم لطلوعها. فالتّرديد بين المقدّم و نقيضه الذى هو انفصال حقيقى، استلزم التّرديد بين نقيض المقدّم و لازم عينه الّذى هو الانفصال المذكور.

قال: و المُنفصله التى اوردها الشيخ مولفة من الشّىء و ملزوم نقيضه لانّها مؤلفة من طلوع الشّمس و لا وجود النّهار و ليس لا وجود النّهار، لازما للاطلوع الشّمس، لانّ رفع التّالى لا يلزم رفع المقدّم، بل الامر بالعكس. فاذن هو سهوٌ، او اوردهُ الشيخ نظراً الى المادة

لطلوع الشّمس، فالانفصال المانع للخلوّ، لا يكون الّا بين طلوع الشّمس و وجود النّهار اللازم لنقيضه اعنى؛ عدم طلوع الشّمس، لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشّىء الّذى هو طلوع الشّمس و ملزوم نقيضِهِ الذّى هو عدم النّهار فاذن هو سهوٌ و اورده نظراً الى خصوص المادّه لانّ طرفى المقدّم لمّا كانا مُساويين، كان كّل منهما لازماً و ملزوم فيكون الانفصال المعتبر انفصال الشّىء و لازم نقيض. و هذا فى غيه الفساد امّا اولاً فلانّه ليراد على المثال و ارباب النّظر قد نهوا عنه، و امّا ثانياً فلانّ غيه ما فى ذلك انّ المنفصلة المانعة الخلوّ من الشّى و لازم نقضيه صادقة و لا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة أُخرى اصلاً، و امّا ثالثاً فلانّ الشيخ لم يذكر قاعدة كليّة بل ذكر مثالاً واحداً و منع الخلو فيه متحقّقٌ لخصوص المادّة و الشّارحُ تركَ هذا كلّه و اتى بمعارضه و هى انّ التّالى يجبُ ان يكون منفصلة مركبة من الشّىء و ملزوم نقيضه، لانّ بين الشّىة و ملزوم نقيضه منع الجمع دون منع الخلوّ، امّا منع الجمع فلانّه لو لا لاجتمع النقيضان، و امّا منع الخلوّ، فلجواز ان يكون لا ملزوم اخصّ، لكن اللزوم فى المثال لزوم وجود النّهار عند طلوع الشمس، و الانفصال المانع من الجمع، انّما هو بين لا طلوع و عدم النهار الّذى هو ملزوم نقيضه، لكنّ الامام انّما اعتبر الانفصال بين لا طلوع الشّمس و وجود النّهار الّذى هو لازم لنقيضه فاذا هو سهوٌ او نظر الى خصوص المادّة، م.

فانّ المقدّم و التّالى فى المثال متساويان، و يصدق الانفصال من اى جزئية اتّفق مع نتقيض الآخر. فهذا ما اوردهُ الفاضل‌الشارح عليه. و يمكنُ ان يعارض بانّ هذا التّالى يجبُ ان يكون منفصلة لانّ المقدّم تقضى لازمهُ على ما اورده الشيخ، و انّما يجبُ ان يكون التّالى المذكور هذه المنفصلة لانّ المقدّم تقتضى استلزام طلوع الشّمس لوجود النّهار، و يمتنع اجتماع طلوع الشّمس، مع لا طلوعها، فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النّهار المستلزم للاطلوعها. فالتّرديد بين المقدّم تقتضى استلزام التّرديد بين المقدّم و نقيضهُ الذى هو انفصال حقيقى استلزم التّرديد بين المقدّمِ و مستلزم نقيضهُ الذى هو الانفصال المذكور و الّذى اوردهُ الشارح مؤلفة من الشّى و لازم نقيضِه و هما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو، او اوردهُ الشارح نظراً الى مقدّم المتّصلة الاولى، منفصلة تتبعها و تتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدّم ذلک المقدّم و نقيضه.

و عورض باضافه منصفلة اليه تتبعها ايضاً و تتبع ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و هو اعنى الشارح رجح الاولى على الاخيرة، من غير رجحان، و التّحقيقُ فى ذلک انّ المتّصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلوّ من عين المقدّم و التّالى هو الذى أوردهُ الشيخ، و منفصلة مانعة الخلوّ دون الجمع من نقيص المقدّم و عين التّالى هو الّذى أوردهُ الفاضل الشارح، و لا يلزمُها منفصلة حقيقية بحسب الصّورة - و يتبيّن ذلک اذا جعل اللازم فى المثال، أعمّ من الملزوم كحركة اليد للكتابة «خ»، «ل».

و لا حرج على الشيخ فى ايراد احد اللازمين دون الآخر، و المثال الثّانى قوله: امّا ان يكون ان كانت الشّمس طالعة فالنّهار موجود و امّا ان لا يكون، ان كانت الشّمس طالعة فالليلُ معدوم، يوجد فى كثيرٍ من النّسخ و امّا ان يكون أيضاً و هو سهوٌ من النّاسخين.

قوله : «فالمنفصلات منها حقيقية و هى الّتى يُرادُ فيها بامّا انّه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها».

و هذه هى الّتى تمنعُ الجمع و الخلوّ و تحدث من القسمة الى شىء و نقيضه، فانّ النّقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمان و لا يرتفعان، و لكن رُبما يورد بدل احد المُتناقضين او كليهما مساوٍ فى الدّلالة فيتحققُ المناقضة فيهما كما يُقال: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ.

قوله: «و رُبماكان الانفصال الى جزئين، و رُبماكان الى اكثر، و رُبماكان غير داخل فى الحصر».

اقول: امّا ما ينفصلُ الى جزئين، فقد مرّ ذكرُه، و امّا ما ينفعل الى اكثر، فهو بان يورد بدل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزا، كقولنا: كل عدد، امّا تامٌ و امّا زائدٌ و امّا ناقص، فهو ينشعبُ من قولنا انّه امّا تامٌ و امّا غيرُ تامٍ و غيرُ التّام امّا زائدٌ و امّا ناقصٌ و كذلک اذاانفصل سائر الاجزاء الى اجزاء آخر، و تبلغُ الاقسام ما بلغته و تكون مع ذلک حاصرة مانعة للجمع و الخلوّ و يكون اصل الانشعاب فى الكل من القسمة الى النّقيضين.

قال الفاضل‌الشارح: واعلم، انّ الذى يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة و مع ذلک يكون محصوراً فهو غيرُ موجود. و انا اقول: ليس لهذا عندى وجهٌ، فانّ الاشكال محصورة فى اربعة، و الكليّات فى خمسة. لعلّ النّسخة التى وقعت الىّ من شرحه، سقيمةٌ و ليستكشف من سائر النّسخ، و امّا ما كان غير داخل فى الحصر فكقولنا المضلّعات المسطّحة امّا مثلثٌ او مربعٌ او مخمّسٌ و كذلک الى ما لا يتناهى.

قوله: «و منها غير حقيقيّة مثلُ الّذى يُراد فيهما بامّا معنى منع الجمع فقط دون منع الخلوّ عن الاقسام مثل قولک فى جواب من يقول: ان هذا الشّى حيوان شجر، انه اين يكون حيواناً و اما ان يكون شجراً و كذلک جميع ما يشبهه، و منها يُراد فيهما باما منع الخلوّ و ان كان يجوز اجتماعهما و هو جميع ما يكون تحليله يؤدّى الى حذف جزءٍ من الانفصال الحقيقى و ايرادُ لازمه بدله اذا لم‌يكن مساوياً له بل اعمّ مثل قولهم: امّا ان يكون زيدٌ فى البحر و امّا ان لايغرق و امّا المثال الاول، فقد كان المورد فيه ما انّما يمكن مع النّقيض ليس ما يلزم النّقيض فكان يمنع الجمع و لا يمنع الخلوّ و هذا يمنع الخلوّ و لا يمنع الجمع».

اقول: اذا حُذف احد قسمى الانفصال الحقيقى و اورد بدله ما لا يساويه، بل يكون امّا اخصّ منه او اعمّ، حدّثت منفصلة غير حقييقية مانعة للجمع وحده او للخلوّ وحده، امّا الاوّل فلانّ الشّىء لو اجتمع مع ما هو اخصّ من نقيضه، لزم منه اجتماع النّقيضين فانّ ما هو اخصّ من النّقيض يستلزمُ النّقيض و لمّا احتمل ان يصدق نقيضه و لا يصدق معه ما هو

اخصّ منه، احتمل ان يرتفعا معاً. و امّا الثّانى فلانّ الشّىء لو ارتفع مع ما هو اعمٌّ من نفيضهِ، لزم منه ارتفاع النّقيضين فانّ النقيض ايضاً يرتفعُ بارتفاع ما هو اعمٌّ منه.

و لمّا احتمل ان يصدق ما هو اعمّ من نقيضِهِ و لا يصدقُ معه النّقيض احتمل ان يجتمعا معاً، مثال الاوّل ان نقول: هذا الشّىء امّا حيوانٌ، او ليس بحيوان، و الشّجر اخصّ من اللاحيوان، فنورده بدله، او نقول: هذا الشّىء، امّا شجرٌ او ليس بشجرٍ، و الحيوانُ اخصّ من اللاشجر و نوردهُ بدله فيحصّل قولنا: هذا الشّىء امّا حيوان و امّا شجر، مانعاً للجمع دون الخلوّ لانه لا يكون شىء واحد حيواناً و شجراً معاً.

و يمكن ان يكون غيرهما كالجبل و حينئذٍ يكونُ قد اوردنا بدل النّقيض ما يمكن معه و يستلزمهُ لا يجبُ معه و يلزمه لانّ الخاصّ يمكن ان يكون مع العامّ و يستلزمه و لا يجب ان يكون معه او يلزمه. و مثال الثّانى ان نقول: زيدٌ اما فى البحر او ليس فيه. البحرُ اعمٌّ من قولنا: ليس فى البحر. فنورده بدله، او تقول: زيد امّا غرقٌ او لم يغرق. مانعاً للخلوّ دون الجمع، لانّه لا يكون ليس فى البحر و قد غرق و يمكن فى البحر و لم يغرق. حينئذٍ تكون قد اوردنا ما يلزم النّقيض اكثر من ان يحصى.

و اما الآخران، يستعملان فى جواب من يقول: هذا الشىء شجرٌ حجرٌ معاً و ذلک بان يرد عليه قوله امّا بترديد الصّدق فيهما. فيقال: امّا ان لا يكون شجراً، اى امّا هذا صادقٌ او ذلک. و اما بترديد الكذب فيهما، فيقال امّا ان لا يكون شجراً و امّا ان لايكون حجراً اى امّا هذا كاذبٌ او ذلک و يكونُ الاوّل بانفراده مانعاً للجمع و الثّانى مانعاً للخلوّ و يحصل من كلّ واحدٍ منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلک الشّىء و ينضاف الى ما سلّمه ذلک السّائل من امتناع خلوّه عنهما، فيجتمع من ذلک معنى منفصلة حقيقية. و اعلم انّ كل واحدة من هذه المُنفصلات، قد يتألّف من موجبتين فى الّلفظ كقولنا: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، و هذا الشمس امّا شجرٌ او حجرٌ، و هذا الموجود امّا دائمُ الوجود او ممكن الوجود، و من سالبتين كقولنا: العددُ امّا ليس بزوجٍ و امّا ليس بفرد، و هذا الموجود امّا ليس بدائم الوجود و امّا ليس بممكن الوجود، و هذا الشّىء امّا ان لا يكون شجرٌ او امّا ان لا يكون حجراً.

و من موجبة و سالبة كقولنا: العددُ امّا ينقسمُ بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين، و هذا امّا انسانٌ او ليس بحيوان، و هذا امّا حيوانٌ او ليس بانسان. فهذا من حيث الفظ، و امّا

من حيث المعنى، فالحقيقيّة[١] لابُدّ من ان تتألّف من موجبة و سالبة لا غير لما مرّ. و مانعة الجمع، لا يمكن ان تتألّف منهما و يمكن ان تتألف من موجبتين و ذلک ظاهرٌ، و لا يمكن ان تتألف من سالبتين لانّ السّالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة، و لا يمكنُ ان تتألّف من موجبتين لاشتمالها على ما عليه الحقيقية و زيادة.

قوله : «و قد يكون لغير الحقيقى اصنافٌ آخر و فيما ذكرناه كفاية».

---

١ - قوله: «و امّا من حيثُ المعنى فالحقيقية»: الحقيقيّة لابُدّ ان يتألّف من موجبة و سالبة لانّ تركيبها امّا عن القضيّة و نقضيها او مساوية، و ايّاً ما كان يكون تركيبها من موجبة و سالبة، امّا اذا كان من النّقيضين فظاهرٌ، و امّا اذا كان من قضيّة او مساوى نقيضها فلانّ القضيّة ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة فمساويها لا يكون موجبة لانّ الموجبة اخصُّ من السّالبة اذ الايجابيّة تستدعى وجود الموضوع، دون السّلب فتعيّن ان يكون سالبة، و ان كانت سالبة فنقيضها موجبة و مساويها لا يكون سالبة لانّها اعمّ من الموجبة و السالبة لانّ السّالبة، امّا نقيض الموجبة او مساوٍ لنقيضها، فلو تركّب منهما كانت حقيقيّة، و يمكن ان يتركّب من موجبتين لانّها انّما يتركّبُ من الشّيء و الاخصّ من نقيضِهِ و نقيض الموجبة سالبة و الموجبة اخصّ منها، و لايمكن ان يتألف من السّالبتين لانّ نقيض السّالبتين موجبة و السّالبة ليست اخصّ منها بل اعمّ. و الى هذا اشار بقوله: «لانّ الموجبة الحقيقيّة لا يستلزمها سالبة» اى تركيب مانعة الجمع يجبُ ان يكون من الشّيء و ملزوم نقيضِهِ و نقيض السّالبة موجبة و السّالبة لا يستلزم الموجبة. و مانعه الخلوّ لايُمكن ان يتألّف من الموجبة و السّالبة لما مرّ فى مانعة الجمع، و يمكن ان يتألّف من القضيّة و لازم نقيضها و نقيض السّالبه موجبة و السّالبة اعمّ منها و لانّ تركيبها من القضيّة و لازم نقيضها و الاعمّ من نقيضها و السالبة لا يمكن ان يكون لازمه للموجبة، و لا يُمكن ان يتألّف من موجبتين لانّها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقة و زيادة و ذلک لانّ تركيب الحقيقة من القضية و نقيضها، و تركيب مانعة الخلّو من القضيّة و الاعمّ من نقيضها و الاعمّ يشتمل على النّقيض و زيادة فلا يكون اعمّ من السّالبة. هذا اذا اعتبر مانعة الجمع و الخلوّ بالتفسير الاخص ؛ و امّا اذا اعتبرا بالتّفسير الاعمّ من السّالبه. هذا اذا اعتبرا بالتّفسير الاعمّ كما هو فى الشّرح فيمكن تركيبُها مما يتركّبُ عنه الحقيقة و عن القسم الآخر و هو ظاهرٌ. و اعلم انّ هذه الاحكام كلّها انّما يتمّ اذا كان طرفى الشّرطية مُشتركين فى الموضوع فاذن التّأمل يكفيه، م.

اقول: یُرید به الموضع الّتی یتسعملُ فیها حروف العناد و لا یرادُ منع الجمع او الخلوّ، مثاله تقول: رأیتُ امّا زیداً و امّا عمراً حین تشک فی رویتهما، و تقول: العالمُ امّا ان یعبداللّه و امّا ان ینفع النّاس، ای غالب احواله هذان الفعلان و هذا مما یتعلّق بالغة.

قوله : «و یحب علیک ان تجری امر المتصل فی الحصر والا هما و التناقض و العکس مجری الحملیّات علی ان یکون المقدّم کالموضوع و التّالی کالمحمول».

هذا بیانٌ کلیٌ لما یتعلّق بالمتّصلات و هو بالاحاله علی الحملیّات فانّ حکمهما فی جمیع ذلک واحدٌ و قد مرّ الحصر و الاهمال من ذلک و سیجیءُ بیان التّناقص و العکس فی موضِعِه، و بعض النّسخ امر الحملیّات فی جمیع ذلک الّا العکس لا یتعلّق به لعدم امتیاز اجزائه بالطبع.

* اشارة *

الی هیئات لحق القضایا و تجعل لها احکاماً خاصّة فی الحصر و غیره

والادوات هی الّتی تلحق الهیئات بالقضایا الّا انّ المنطقی لمّا کان نظره بالقصد الاوّل فی المعانی اشار الی الهیئات دون الادوات.

قوله : «انّه قد یزاد فی الحملیّات لفظة «انّما»[1] فیُقال انّما یکون الانسان حیوان و انّما

---

۱ - قوله: «و قد یزاد فی الحملیّات لفظه انّما»، اقول: لفظه «انّما» یفیدُ انّ الحمول مساوٍ للموضوع او خاصٌ به فهو دالٌ علی نفی العموم، ای علی انّ المحمول لیس اعمّ من الموضوع، و اذا دخلها حرف السّلب، سلب دلالتها علی نفی العموم عن المحمول، و اذا سُلب نفی العمول، ثبت العموم. و هناک نظرٌ لانّ لنظة «انّما» فی قولنا: «انّما الانسان حیوان»، علی ما یقتضیه قواعد العربیة، لا یفید الّا حصر الانسان و هو المسندالیه فی الحیوان، الّذی هو المسند، حتّی یجوز ان یکون غیر الانسان حیواناً لا حصر المسند فی المسند الیه، لیمتنع ان یکون غیر الانسان حیواناً. فهی لا تدلّ علی مساواة الحیوان للانسان، و لا علی کونه اخصّ منه. و علی هذا، لیس انّما لا

يكون بعض النّاس كاتباً فيتبع ذلك زيادة فى المعنى لم يكن مقتضاهُ قبل هـذه الزّيـاده بمجرّد الحمل لانّ هذه الزّيادة تجعل الحمل مساوياً او خاصاً بالموضوع، و كذلك قد نقول: الانسان هو الضّحاك، بالالف و اللاّم فى لغة العرب، فيدلّ عـلى انّ المـحمول مساوٍ للوضوع، و كذلك نقول: ليس انّما يكون الانسان حيواناً او نقول: ليس الانسان هو الضّحاك و يدلُّ على سلب الدّلالة الاولى فى الايجابين».

المحمول قد يكون اعمّ من موضوعه كالاجناس و الاعراض العـامّة، و قـد يكـون مساوياً له كالفصول و الخواص المساوية، و قد يكون اخصّ منه كخواص غير المساوية.

و لفظة «انّما» دخلت على القضيّة دلّت على نفى العموم عن المحول و هو معنى قوله:

يدلُّ على العموم، بل لما كان الحصر ايجاباً و هو فى المثال المذكوران: الانسان حيوان و سلبها هو، ليس الانسان غير الحيوان، فليس انّما برفع لذلك الايجاب أو رفع لهذا السّلب، و اذا قلت: ليس الانسان الّا النّاطق، يُفهم منه الانسان فى النّاطق، امّا بحسب المعنى، حتّى لايكون للانسان معنى غير النّاطق و امّا بحسب الصّدق، حتّى لا يكون انسان غير النّاطق، و هذا مستقيم على قاعدة العربية و العجب انّ «انّما» عندهم بمنزلة «ما» و «الّا» و هما ليسا يدلان عـلى حـصر المسنداليه فى المسند و انّما يدلّان على حصر المسند اليه.

و عنى الشّارح بقوله: «و المساواة فى الدّلالة» الـمساواة فى الصّدق حتّى يصدق كلّ انسان ناطق، و هو شرح ليس يطابق المتن، فانّ المساواة ليس يفهم من «ليس» و «الّا»، الّا ما ذكره فى المتن، و اذا قلنا: لا يكون النّهار موجوداً او يكون الشّمس طالعة امكن استعمال كلمة «او فى» معنيين، احدهما معنى «الّا» و حينئذٍ يكون معنى القضيّة لا يكون النّهار موجوداً الّا ان يكون الشّمس طالعة و يرجع معناه الى قولنا: لا يكون النّهار موجوداً الّا اذا كانت الشّمس طالعة فيفيدُ حصراً فى الفحوى، فيكون محصورة ثليه فانّ محصّلها كلّما كان النّهار موجوداً فـالشّمس طـالعة، و ثانيهما معنى «او لا» العاطفه و حينئذٍ يكونُ منفصلة حقيقية لانّ النّهار و طلوع الشّمس، لا يمكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما. و لا شبهة فى انّه اقرب و اذا قلت: لا يكون هذا العدد زوج المربّع و هو فرد، فهذا التّركيب يفيدُ منع الجمع بين الفرد و زوج المربّع، فيكون بين نقيضيهما منع الخلوّ، فانّه لو ارتفعا لا اجتمع عيناهما و كان بينهما منع الجمع و هذا خلفٌ و لمّا كان احد جزئيها اى المنفصلة المانعة الخلوّ مصدراً فى العبارة ينزل التّركيب بمنزل التّركيب بمنزلتها، دون المنفصلة المانعة للجمع، م.

«تجعل الحمل مساویاً او خاصاً بالموضوع، و لیس اذا دخل علیها دلّ علی نفی دلالتها تلک فأثبت العموم.

قوله : «و نقول ایضاً لیس الانسان الّا النّاطق فیفهم منه احد معینین احدهما انّه لیس معنی الانسان الّا معنی النّاطق و لیس یقتضی الانسانیّة معنی آخر، و الثّانی انّه لیس یوجد انسان غیر ناطق بل کل انسان ناطق».

یُرید انّ هذه الصّیغة تفیدُ امّا المُساوات فی المعنی ـ کما بین الانسان و الحیوان الناطق ـ و امّا المُساوات فی الدّلالة کما بین الضّاحک و النّاطق.

قوله : «و نقول فی الشّرطیات ایضاً لما کان النّهار راهناً، کانت الشّمس طالعةً و هذا یقتضی مع ایجاب الاتّصال دلالة تسلیم المقدّم و وضعه لیتسلّم منه وضع التّالی».

اقول: راهناً ای ثابتاً و لفظة «لما» تفید مع الدّلالة علی استزام التّالی الدّلالة علی انّ وجود المقدّم مسلمٌ موضوعٌ لا یحتاج الی بیان.

قوله : «وکذلک نقول: لیس یکون النّهار موجوداً الّا و الشّمس طالعة نُرید به لمّا کان النّهار موجوداً فالشّمسُ طالعة فیُفیدُ هذا القول حصراً فی الفحوی».

یُرید به انّ القضیه بهاتین الاداتین، تصیر محصورةً کلیةً.

قوله : «و نقول ایضاً: لا یکون النّهار موجوداً او یکون الشّمس طالعة و هو قریب من ذلک».

اقولُ: هذه و الّتی قبلها من القضایا الّتی تسمّی «محرّفة» و هی ما تخلو عن ادوات الاتّصال و العناد و تکون فی قوّة الشّرطیات، و معنا لا یکون النّهار موجوداً الّا ان یکون الشّمس طالعة، و هی من المتّصلات فی قوة قولنا: کلّما کان النّهار موجوداً و امّا ان یکون الشّمس طالعة. قیل: و الاخیر اقرب، لانّه لا یغیّرُ اجزائها.

قوله : «و نقول ایضاً: لا یکونُ هذا العدد، زوجُ المربّع و هو فرد هذا، فی قوّة قولک

امّا ان يكون هذا العدد زوج المربّع و امّا ان لا يكون فرداً».

و هذا ايضاً من المحرّفات و كلّ زوجِ المربّع، اى مرّبعه يكون زوجاً و ليس كل ما مربّعهُ زوجٌ، لانّ كثيراً من المقادير الصمّ كجذر العشرة ـ مثلاً ـ لا تكون مربّعاتها ازواجاً و لا يكون هى اعداداً فضلاً عن ان يكون ازواجاً، و كذلك القول فى الافراد و مربّعاتها، فالقضية المذكور فى قوّة منفصلة مانعة الخلوّ، هى امّا ان لا يكون زوج المربّع و امّا ان لا يكون فرداً و ذلك لانّ الشّىء الواحد لا يكون زوج المربّع و فرداً معا، و قد يكون لا هذا و لا ذلك معا، و مثال آخر له: لا يكون ساكن اليد، اى لا يكون كاتباً ساكن اليد، و يمكن ان يكون غيرُ كاتب و هو متحرّك اليد، كما فى حاله الرّمى مثلاً.

* اشارةٌ الى شروط القضايا *

«يجب ان يُراعى فى الحمل والاتّصال و الانفصال حال الاضافه مثل انّه اذا قيل: هو والد، فليُراع لمن، وكذلك الوقت و المكان و الشّرط مثل انّه اذا قيل: كلّ متحرّك متغيّرٌ فليراع مادام متحركاً، كذلك ليراع امّا بالقوة او بالفعل و الجزءُ و الكُلّ و حال القوّة و لا فعل، فانّه اذا قيل انّ الخمر مسكرةٌ، فليراع امّا بالقوّة او بالفعل و الجُزء اليسير او المبلغ الكثير، فانّ اهمال هذه المعانى ممّا يوقع غلطاً كثيراً».

اقول: يذكر فى هذا الفصل، قوانين لا يتحصّل معانى القضايا الّا برعايتها و رعاية امثالها، و هى ستة:

ـ الاوّل حال الاضافه و قد ذكر مثاله.

ـ الثانى حال الوقت، كما يقال: القمر منخسب، فليراع، فى ایّ الاوقاف هو فانّه مختصٌ بوقت توسّط الارض بينه و بين الشّمس.

ـ الثالث حال المكان كما يقال: سقمونيا مسهل الصّفراء، فليراع فى اى مكان هو. فقد قيل: انّه لا يعمل فى الصّقلاب.

ـ الرّابع حال الشّرط و قد اورد مثاله و هو: كل متحرّكٌ متغيرٌ.

ـ الخامس حال الجزء و الكُلّ.

ـ السّادس حال القوة و الفعل، فقد ذكر مثالهما. و هذه الشّروط، قد تذكر فى باب التناقض، مضافةً الى شرطين آخرين، كما يجىءُ ان شاءالله تعالى.

النّهج الرّابع

فى موادّ القضايا و جهاتها

النّهج الرّابع
فى موادّ القضايا و جهاتها

* اشارةٌ الى موادّ القضايا *

«لا يخلو المحمول فى القضيّة و ما يشبهه».

ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يُشبه المحمول فى القضية هو التّالى، لكونه محكوماً به فى القضية الشّرطية كالمحمول فى الحمليّة و **اقول**: ما جرت العادة باتّصاف نسبة التّالى الى المقدّم بالوجوب و الامكان و الامتناع.

قلت: و ان كانت لا تخلو فى نفس الامر منها و ليس ايضاً فى اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبرُ فى الحمليات فائدةٌ يعتدُّ بها و ان كان الّلزوم و الاتّفاق يشبهان الضّروره و الامكان من وجهٍ و ليس ببعيدٍ عن الصّواب [1] الّذى يوصف الموضوع به يوضع معه فانّه

---

١ - قوله: «و ليس ببعيد عن الصّواب»، اقول: اعلم ان كُلّ قضية حملية يشتمل على عقدين، عقدُ الوضع و هو اتّصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني، و عقد الحمل و هو اتّصافُهُ بوصف المحمول. و عقدُ الوضع تركيب تقييديٌّ، فانّ الوصف العنوانى ليس معتبراً فى القضيّة على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل انّه موضوعٌ معه، بخلاف عقد الحمل، فـانّه تـركيب خبريٌّ الّا انّ عقد الوضع، شبيه الحمل فانّ فى التّركيب التّقييدى اشارةً الى التّركيب الخبرى، فانّك اذا قلت: الحيوان النّاطق، فكانّك قلت: الحيوان الّذى هـو النّـاطق و لهـذا يـصيرُ فـى الافتراض عقد حمل، فكما اعتبر المادّة فى عقد الحمل، فكذلك اعتبرت فى عقد الوضع على هذا حمل كلام الشيخ، فانّه جعل ما يشبهُهُ منسوباً الى الموضوع.

ثمّ المادة ليست كيفيّة كل نسبة الايجابيّة، و لا كُل كيفيّة نسبة ايجابية، بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب و الامكان و الامتناع، و هى لا تتغيّرُ بواسطة ايجاب القضيّة و سلبُها، فانّ نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب، سواء اوجب الحيوان له او سلب عنه.

يُشبه المحمول من حيثُ كونِهِ وصفاً للموضوع و يُفارقُهُ بانّ المحمول وصف محمول عليه و هو وصفُ موضوع معه و لذلک الوصف، نسبه الى الموضوع كالمحمول بعينه فى انّها لاتخلو من ان تكون امّا واجبة او ممكنة او ممتنعة و لابُدّ للناظر فى احوال الموجّهات من مراعاتها، فانّ الاغفال عنها ممّا يقتضى الفساد فى ابواب العكس و القياسات المختلفه، كما يجىءُ بيانه.

و اعلم انّ نسبة المحمول الى الموضوع، غيرُ نسبتُهُ الموضوع اليه، و الّا ولى هى المتعلقة بالحكم دون الثّانية و لذلک اختصّت بالنّظر فيها.

قوله : «سواءٌ كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبتُهُ الى الموضوع نسبة ضرورىّ الوجود فى نفس‌الامر مثل الحيوان او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمُهُ مثل الكاتب فى قولنا: الانسانُ حيوانٌ او ليس بحيوان، او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده و لا عدمه، مثل الكاتب فى قولنا: الانسان حجرٌ، الانسانُ ليس بحجرٍ، فجميعُ موادّ القضايا هى هذه: مادّة واجبة، و مادة ممكنة، و مادّة ممتنعة».

اقول: يُشير الى الاحوال الثلاثة المُسمّاة بالوجوب و الامكان و الامتناع و هو ظاهر.

هذا على النّسخه الاولى و امّا على النّسخه الثّانيه، فالمادة كيفية النّسبة سواء كانت ايجابية او سلبية حتّى يكون نسبة الحيوان الى الانسان، ان كانت بالايجاب فهى مادة الوجوب، و ان كانت بالسّلب فهى مادة الامتناع. فالحاصل: انّ المادة كيفية نسبة فى نسبة فى نفس‌الامر بالوجوب و الامكان و الامتناع، ثمّ انّ العقل رُبما يعتبرُ كيفية النّسبة امّا نفس تلک الكيفية الثابتة فى نفس‌الامر، امرٌ اعمُ منها، او اخص او مُباينها و يعبّر عنها بعبارة هى الجهة، و المادة بحسب نفس‌الامر و الجهة بحسب اعتبار المعتبر. فرُبما طابقها.

قال الامام: و انّما حاول المنطقيّون التّمييز بين المادة و الجهة لانّ الغرض من معرفة القضايا، هو تركيب الاقيسة لاستخراج النتائج و هى لا تحصّل من المقدّمات بحسب موادّها الثّابتة فى نفس‌الامر، بل بحسب جهاتها المُعتبرة عند العقل، فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و الجهة و هذا الكلام جيّدٌ، م.

قوله: «و نعنی بالمادة هذه الاحوال الثّلاثه الّتی تصدیق علیها فی علیها فی الایجاب و السّلب هذه الثّلاثه لو صرّح بها».

یقول: «نعنی بالمادة» مثلاً الحالة الّتی للحیوان بالنّسبة الی الانسان، فی نفس الامر الّتی یصدق علیها لفظ الوجوب، سواء نقول: الانسان حیوان، او نقول: الانسانُ لیس بحیوان.

فانّما نعلم یقیناً انّ تلک النّسبة لا تتغیّر بهذا الایجاب و السلب و هی الّتی یعبّر عنها بالوجوب فی الحالتین لو صرّحنا بها. و فی بعض النّسخ، یصدق علیها فی الایجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرّح بها و الوجهُ فیه: انّ الوجوب یصدق علی قولنا الانسانُ حیوانٌ حال الایجاب، فانّه حالة السّلب یصیر امتناع حالة السّلب یصیر وجوباً فهذه الالفاظ تصدق علیها حالة الایجاب، دون السّلب.

و اعلم: انّ المادة غیر الجهة، والفرقُ بینهما انّ المادة هی تلک النّسبة فی نفس الامر، و الجهة هی ما یُفهم و یتصوّرُ عند النّظر فی تلک القضیة من نسبة محمولها الی موضوعها، سواءٌ تلفظ بها او لم یتلفّظ، و سواء طابقت المادة او لم یطابق و ذلک لانّا اذا وجدنا قضیة هی ـ مثلاً ـ کل «ج»، لا یمتنع ان یکون «ب» فانّا نفهم و نتصوّر منه ان نسبه «ب» الی «ج» هی النّسبة المُسماة بالامکان العام المُتناول للوجوب و الامکان، بل هی احدهما بالضّرورة، فاذن ظهر الفرق بین تلک النّسبة فی نفس‌الامر التی هی المادة و بین ما یفهم و یتصوّر منها بحسب ما یعطیه العبادة من القضیّة الّتی هی الجهة.

* اشارةٌ الی جهات القضایا و الفرقُ بین المُطلقة و الضروریة *

«کُلّ قضیة فهی امّا مطلقة عامة الاطلاق و هی الّتی یبین فیها حکم من غیر بیان ضرورتِهِ او دوامه او غیر ذلک من کونه حیناً من الاحیان، او علی سبیل الامکان».

اقول: الاطلاق فی القضیة [1] یقال: التّوجبه تقابلُ العدم و الملکه و قد یُعدّ الملطقة فی

---

۱ – قوله: «الاطلاق فی القضیة» اقول: القضیة ان ذکرت فیها الجهة فهی موجهةٌ و الّا فمطلقة. فالتّوجیه یقابلُ العدم و الملکه، لکن رُبما یعدّ المطلقة فی الموجّهات کما یعدّ السّالبه فی الحملیات، فکما سمّیت الحملیة سالبة حملیة و ان لم یکن فیهما حمل الّا بالمجاز لاستعداد

الحمل، كذلک المُطلقه و ان لم يذكر فيهما الجهة عدّت فی الموجّهات مَجازاً لاستعدادها لذكر الجهة فيها.
فان قلت: اذا كانت المطلقة و الموجهة منقابلتين، فكيف يكون المطلق اعمّ منها، فنقول: العمومُ بحسب الوجود، و التّقابل بحسب الصّدق، فمتى تحقّق الموجهة، تحقّق المطلقة، و ما صدق عليه المطلقة لا يصدق عليه الموجهة ثمّ انّ المطلقة تدلُّ على ثبوت القضية بالفعل و هو الحكم بخلاف الممكنة فانّها لا تدُلّ على وقوع النّسبة فيهما لجواز ان يبقى بالقوة دائماً فلا حكم فيها يتناولها المُطلقة فكما انّها مغايرة للممكنه بحسب المفهوم و الاعتبار و هو انّ الجهة لم يذكر فيها و ذكرت فی الممكنة مغايرة ايضاً بحسب الذّات و العموم، فليس اذا تحقّق صدق المُمكنة يتحقّقُ صدق المطلقة. فلمّا اراد الشّيخ ان يبين التّقابل بينهما، بحسب الاعتبار، اورد الامكان فی القسم الاوّل حيث قال: «او على سبيل الامكان»، لانّ الاقسام الاربعة مقابلة للمطلقة بحسب الاعتبار، و لمّا قصد بيان عموم المطلقة فی الموجّهات فی القسم الثّانی لم يذكر الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية و هی الدّائمة والضرورية و اللادائمة و اللاضروريّة.
و هذا الكلام من الشّارح، كانّه جواب لسؤالين، الاوّل عرّف الشّيخ المطلقة بانّها التی بيّن فيها حكم من غير بيان ضرورية او دائمة او غير ذلک من كونه حيناً معيّناً من الاحيان او على سبيل الامكان و هو يدُلّ على انّ القضيّة اذا اطلقت يكون اعمّ من هذه القضايا الاربع المقيّدة بالضّرورة و الدّوام و الحين و الامكان ضرورة انّ المطلقة اعمّ من المقيّدة فاجاب بانّ قيد الامكان ينافی الاطلاق فی الدّلاله فلا يتناولُهُ الاطلاق. و انّما ذكر الشّيخ ثمة تنبيهاً على المطابقة (المقابلة خ ل) بينهما لا على العموم، و الثّانی انّ الشيخ قسّم القضية الى قسمين و اعتبر فی القسم الاوّل عدم امور اربعة و لم يعتبر فی القسم الثّانی الّا وجودُ احدِ الامور الثّلاثة، و حذف الامر الرّابع و هو الامكان. و لا شکّ انّه مخلٌ بالحصر و جوابُه: انّ المقسم هو القضية الّتی بيّن فيهما حكم و حينئذٍ لا اختلال بالحصر، و انّما اعتبر الامكان فی القسم الاوّل ليتبيّن التّقابل بينهُ و بين الاطلاق، و لم يعتبر فی القسم الثّانی ليتبيّن عموم المطلقة. فان قلت: اذا لم يكن فی الممكنة حكم بالفعل، لم يكن قضية لانّها لا يتحقّقُ بدون تحقّق الحكم، فتقول: ليست قضية بالفعل بل بالقوة. فان قلت: اليس حكم الممكنة بسلب الضّرورة عن الجانب المخالف او بسلب الامتناع عن الجانب الموافق. فنقول: ذلک حكمٌ على النّسبة المتصورة بين طرفيها او على بعضها و هو حقيقة الجهة كما قالوا: انّما فی القضيّة المعقولة حكم العقل على النّسبة بالكيفية لا

الموجّهات كما يعدُّ السّالبة فى الحمليات.

فالمطلقةُ هى الّتى بيّن فيها حكم ايجابى او سلبىّ فقط من غير بيان شىء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما، و الامكان يتقابل الضّرورة و الكون فى بعض الاوقات يتقابل الدّوام اذا اعتبر التّوقيت فالقسمة باعتبار الضّرورة هى ضرورة الايجاب و ضرورة السّلب و لا ضرورتهما، و باعتبار الدّوام دوام الايجاب و دوام السّلب و لا دوامهما. فالدّوام و الضّرووة يشملان الاوّل و الثّانى من الاقسام لانّهما يشتركان فيهما و يفترقان بالايجاب و السّلب، و يبقى الثّالث مقابلة لهما.

و قول الشيخ المطلقة العامّة هى الّتى بيّن فيها حكم، من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لادوام، يوهم انّهما تعمّ الاربعه و ليس كذلک. فانّها من حيثُ بيّن فيها حكم انّما يتناول ما يكون مشتملاً على حكم قد حصل بالفعل، و لا يتناولُ ما يكون مشتملاً على حكم لم يحصّل الّا بالقوّة فهى لا تعمّ الممكنة من حيث الاعتبار و ان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم.

قوله : «و امّا ان يكون قد بيّن فيها شىء من ذلک امّا ضرورة و امّا دوام من غير ضرورة و امّا وجود من غير دوام و ضرورة».

اقول: هذه هى الامور الّتى يمكن ان يقيّد بها القضية الّتى بيّن فيها حكم، و المطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم، و لم يذكر الامكان معهاً لانّه ينافى ما بين الحكم فيها حاصلاً بلا فعل فهو مغايرٌ للاطلاق من حيثُ العموم و الاعتبار جميعاً، و الضرورة اخصّ من الدّوام لانّ كُلّ ضرورى، دائمٌ ما دامت الضّرورة حاصلة، و لا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شىءٌ اتفاقاً من غير ضرورة فلذلک لما ذكر الضّرورة ذكر بعدها الدّوام و قيّده باللاضروره لئلا يتكرّر الضرّورة، و سمّى الخالى عنهما بالوجود فانّه لا يبقى بعدهما الّا الوجود فقط، و القسمة حاصرة لانّ الحاصل امّا ضرورىٌ او غيرُ ضرورىّ، و غير الضّرورى، امّا دائمٌ او غير دائم.

حكم بنسبة الحمول الى الموضوع و هو معدوم، م.

قوله : «و الضّرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا: الله تعالى، و قد يكون معلّقة بشرط و الشّرط امّا دوام وجود الذّات مثل قولنا: الانسان بالضّروره جسم ناطقٌ و لسنا نعنى به انّ الانسان لم يزل و لايزال، جسماً ناطقاً فانّ هذاكاذبٌ على كُلّ شخصٍ انسانى؛ بل نعنى به انّه ما دام موجود الذّات انساناً فهو جسمٌ ناطقٌ و كذالك الحال فى كُلّ سلب يشبهُ هذا الايجاب، و امّا دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا: كُلّ متحرّك متغيّرٌ و ليس معناه على الاطلاق و لا مادام موجود الذّات بل ما دام ذات المتحرّك متحرّكاً. و فرّق بين هذا و بين الشّرط الاوّل، لانّ الشرط الا ول وضع فيه اصل الذّات و هو الانسان و هيهُنا وضع الذّات بصفة يلحق الذّات و هو المتحرّك فانّ المتحرّك له ذات و جوهر يلحقُهُ انّه متحرّكٌ و غيرُ متحرّكٌ و ليس الانسان و السّواد كذلك او شرط محمول او وقت معيّن كما للكسوف او غير معيّن كما للنّفس».

اقول: لمّا فرغ من بيان الاطلاق و ما يقابلهُ، شرع فى بيان اقسام الضّرورة فقسّمها الى ضرورة مطلقة و مشروطة، و المُطلقة هى الّتى يكون الحكم فيها لم يزل و لا يزال من غير استثناءٍ و شرطٍ، و انّما فسّر الضّرورة بالدّوام[1] لكونه من لوازمها ـ كما مّر ـ ثمّ قسّم

---

١ ـ قوله: «و انّما فسّر الضّرورة بالدّوام» حيث قال: «و لسنا نعنى بها انّ الانسان لم يزل لا يزال جسماً» فانّهُ يدلّ على انّ الضّروره المطلقة ما يكون الحكم فيها لم يزل و لايزال و هو مفهوم الدّوام الازلى. و حيثُ قال: «بل نعنى به انّ مادام موجود الذّات انساناً فهو جسم ناطق»، فانّه مفهوم الدّوام الذّاتى، و هو تفسيرٌ بالاعمّ لما مرّ من انّ الدّوام اعمٌ من الضّروره فهو رسمٌ ناقص، او بناءً على تساويهما فى نفس الامر. و اعتبار الضّروريات فى الايجاب و السّلب واحدٌ الّا فى شرط المحمول فانّك اذا قلت: زيدٌ ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصحّ، للزوم التّناقض بل انّما يصحّ اذا قلت: زيد ليس بكاتب، و حينئذٍ يصيرُ السّلب جزئاً من المحمول اذ لا معنى لذلك الّا انّ زيداً ليس بكاتب مادام عدم الكتابة ثابتاً له فيكون احتملت ان يكون ضرورة ذاتية و ان لا يكون، فما يكون ضرورة ذاتية داخلة فى الضروريّة بحسب الذّات. فلا فائده فى ايرادها قسماً آخراً مُغايراً للضّرورة الذّاتية، و ان قيّدت فى الضّرورة الذّاتية لم يتناول الضّرورة الذّاتية و اختصّت قسماً آخراً ثانياً. و هذا الكلام من الشّارح كانّه سؤال على ما فعلهُ الشّيخ فانّهُ اخذ المشروطة بالوصف ضرورة اعتبر فيها شرط وصف الموضوع، اعمٌ من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون فحينئذٍ يتداخل الاقسام، و الجوابُ ان هذا التقسيم اعتبارى، و التغيّر بين المفهومان

المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطاً امّا بدوام وجودِ ذات الموضوع، و امّا بدوام وجود صفته معهُ، و امّا بدوام كون المحمول محمولاً، و هذِهِ الثلاثة هى المشروطة بما يشمل عليه القضية، و امّا بحسب وقتٍ معيّن، و امّا بحسب وقت غير معيّن، و هذان مشروطان بما يخرج عن القضيّة فكانّه قال: و الشّرط امّا داخلٌ فى القضيّة و امّا خارجٌ عنها، و الدّالُّ امّا متعلقٌ بالموضوع او متعلّقٌ بالمحمول، و المتعلّق بالموضوع امّا ذاته صفتُهُ الموضوعة معه، و المتعلّق بالمحمول واحدٌ لانّه ايضاً وصفٌ و ليس له ذات تباين ذات الموضوع، و الخارج امّا بحسب وقت بعينه، او لا بعينه، فجميعُ اقسام الضّرورة ستة: واحدٌ مطلقةٌ، و خمسة مشروطة، و اعتبار هذه الاقسام فى جانبى الايجاب و السلب واحدٌ غير مختلفٌ الّا فى شرط المحمول فانّک اذا قلت: زيدٌ ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصحّ، بل انّما يصحّ اذا قلت مادام ليس بكاتب و حينئذٍ يصيرُ فيه السّلب جزئاً من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة و الفاظ الكتاب ظاهرة. و الموضوع قد يتعدّى عن الوصف كالانسان و قد يقارنُهُ كالمتحرّک، و المحمول الّذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضرورياً ايضاً مادام الذّات موجودٌ، و يحتمل ان لا يكون ضرورياً فى بعض اوقاتِهِ، و الاوّل داخلٌ تحت المشروطة بحسب الذّات فلا فائدة فى ايراده قسماً فالمشروطة بالوصف مطلقاً يشمل الضّرورى بشرط الذّات، و ان قيّد باللاضرورة الذّاتية اختصّ بالقسم الثّانى وحده و هو المُراد هيهنا بالمشروطة بحسب الوصف، والضّرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابداً فانّک اذا قلت «ج»، «ب» فانّه يكون بالضّرورة «ب» حال كونه «ب» و هى ضرورة متأخّرة عن الوجود لاحقة به، و سائر الضّروريات متقدّمة على الوجود موجبة ايّاه و اسم الضّرورة يقع عليها

كافٍ و الا فالسؤال واردٌ على سائر الاقسام فانّ المشروطة تتناول المطلقة، و بحسب الوقت تتناول الضّرورة بالذّات والمطلقة، و بشرط المحمول يتناول جميع الاقسام فقوله: فلا فائدة فى افراده قسماً آخراً ممنوعٌ، بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواءٌ كانت متباينةً او متداخلةً و يعرف احكامها، و الضّرورة بشرط المحمول متأخّرة عن الوجود و باقى الضّروريات متقدّمة على الوجود فانّ المحمول لم يوجد للموضوع مالم يصر ضرورياً له، و الضّرورة الذّاتيه سابقة على الوجود فانّ المحمول، و كذا الضروره الوقتية و الوصفيّة، م.

لا بالتّساوى. و الفائدة فى اعتبار هذِهِ الضّرورة ان يعلم ان القضية لا تكون خالية عن سائر الضّرورات مع كونها فعلية.

قوله : «و الضّرورة بالشّرط الاوّل و ان كان بالاعتبار غير الضّرورة الّتى لا يلتفت فيها الى شرطٍ فقيدٍ يشتركان ايضاً فى معنى اشتراك الاخصّ و الاعمّ، او اشتراك اخصّين تحت اعمّ اذا اشترط فى المشروط ان لا يكون للذّات وجود دائماً و ما يشتركان فيه هو المُراد من قولهم قضية ضروريّة».

الضّرورة بالشّرط الاوّل اعنى بشرط وجود الذّات تقعُ على ما يكون للذّات وجود دائماً و على ما لا يكون للذّات وجودٌ دائماً و الاوّل يساوى الضّرورة المطلقة فى الدّلالة و ان كان مغايراً لها بالاعتبار فانّ المشروطة بایّ شرط كان، يغاير المطلقة بالاعتبار و انّما يتساويان لانّ الحكم فيها حاصلٌ لم يزل و لايزال، و الثّانى مباينٌ لها بحسب الدّلالة و الاعتبار جميعاً ثمّ المشروطة دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان فى معنى اشتراك الاعمّ و الاخصّ و ذلک المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع اوقات وجود الذّات فالاخصّ هو المطلقة الّتى تدوم ذاتها، و الاعمّ هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذّات و لا دوامها فان قيّدت بلا دوام الذّات كانت هى و المطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعمّ منها اشتراک اخصّين تحت اعمّ منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذّات و لا دوامها و انّما يكون ذلک اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذّات وجودٌ دائماً و على التّقديرين جميعاً فما يشتركان فيه اعنى الضّرورة الّتى بحسب الذّات مطلقاً هو المُراد من قولهم قضيّة ضرورية و هى الّتى تقابل الامكان الذّاتى و يوجد فى بعض النّسخ بدل قول: «اذا اشترط فى المشروطة» اذا لم يشترط فى المشروطة و على هذا التّقدير يصيرُ قوله ذلک بياناً للاعمّ الذى يندرجُ فيه الاخصّ تارة و الاخصّان تارة اُخرى.

قوله : «و امّا سائر ما فيه شرط الضّرورة و الّذى هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضّرورى».

اقول: یعنی الاقسام[1] الاربعة الباقیة من الضّروریات و هی المشروطة بشرط وصف الموضوع علی الوجه الّذی لا یشمل الضّروری الذّاتی و بشرط المحمول و بشرط الوقت المعیّن و بشرط الوقت الغیر المعیّن فهی مع الدّائم الغیر الضّروری و ظاهر انّ هذه الضّروریات لا یشمل الدّوام المُطلق الّذی یکون بحسب الذّات لکون ذلک الدّوام شاملاً للضّروری الذّاتی فالمطلق الغیر الضروری، ما فیه امّا ضرورة من غیر دوام او دوام من غیر ضرورة و هذا المطلق اخصّ من المطلق العامّ بالضّروری الذّاتی و انّما سمّیت هذه القسمة قد یمکن علی وجهین احدُهُما ان یقال القضیة امّا مطلقة او ضروریة او ممکنة، و هذه القسمة قد ذکر فی التّعلیم الاوّل ان یقال القضیّة امّا مطلقة و امّا موجّهة، و الموجّهة امّا ضروریّة و امّا ممکنة عامّة و الی هذا الوجه یکون المطلقة هی العامّة.

و الثانی ان یقال القضیة امّا ان یکون الحکم فیها بالفعل او بالقوّة و هی الامکان، و ما

---

۱ – قوله: «یعنی الاقسام» اصناف المطلق الضّروری و هو حکم من غیر ضرورة ذاتیة الاقسام الاربعة من الضّرورة، و الدّوام. و الدّوام من غیر ضرورة امّا الاقسام الاربعة فهی المشروطة بالوصف علی وجهٍ لا یشمل الضّروری الذّاتی ای مقیّد بنفی الضرورة الذّاتیة علی ما لخّصه من قبل، و بشرط المحمول، و بشرط الوقت المعیّن و غیره، و القید الّذی اورد فی المشروطة بالوصف لابُدّ ان یورد فی سایر فانّها ایضاً تتناول الذّاتیة و کلام الشیخ لیس الّا انّ الضّروریّات المشروطة الاربع اصناف المطلق اذا قیّدت باللاضرورة الذّاتیة و لظهور هذا القید لم یصرّح به، و لما کانت هذهِ الضّروریات غیر شاملة للدّوام المطلق فانّها او کانت شاملة له و هو شامل للضّروری الذّاتی لکانت شاملة للضّروری الذّاتی و قد فرضناها غیر ضرورة ذاتیة هذا خلفٌ کان المطلق الغیر الضّروری امّا ضرورة من غیرِ دوام، او دوام من غیرِهِ ضرورة، و انت خبیر بانّه لا یلزم من عدم شمول الضّروریات الدّوام خلوّها من الدّوام و هذا المطلق العامّ، یسبّب الضّروری الذّاتی فانّ المطلق العامّ یتناوله دون هذا المطلق. فقد بان من هیهُنا انّ المطلق مقول بالاشتراک علی معنیین مُختلفین بالعموم و الخصوص و منشأ هذا الاشتراک ما ورد فی التّعلیم الاوّل و اختلاف تفاسیر مفسّریه و هو واضحٌ ثمّ ذکر انّ المطلقة رُبما یختصّ بالقضیّة الّتی فیها ضرورة بشرط غیر الذّات و هو معنی آخر. فالمُطلق یُطلق علی معان، الاوّل المطلقة العامة الّتی تعُمّ الفعلیّات، الثّانی المطلقة اللاضروریّة الّتی یتناول الضّروریّات الاربع و الدّائمة اللاضروریّة، الثّانی المطلقة الّلادائمة و هی تتناول الضّروریات الاربع دون الدّائمه، م.

بالفعل يكون امّا بالضّرورة او بالوجود الخالى عنها و يكون المطلقة بهذه القسمة هى الوجوديّة من غير ضرورة، و امثلة المُطلقات فى التّعليم الاوّل كانت مناسبة لكُلّ واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلّم الاول بعدهُ فى القضية المطلقة، فثا و فرسطس و ثامسيطوس و من تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضّرورية، و الاسكندر الافروديسى و من تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها.

قوله : «و امّا مثال الّذى هو دائم غير ضرورى فمثل ان يتّفق لشخصٍ من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة مادام موجوداً، و لم يكن يجب تلك الصّحبة كما انّه قد يصدق انّ بعض النّاس ابيض البشره مادام موجود الذات و ان كان ليس بضروريّ».

اقول: الجمهور من المنطقيّين [١] لا يفرقون بين الضّرورى و الدّائم لانّ كُلّ دائم كلّيّ فهو ضروريّ فانّ ما لاضرورة فيه و ان اتّفق وقوعه فهو لا يُمكن ان يدوم متناولاً لجميع الاشخاص الّتى وجدت والّذى سيوجد ممّا يمكن ان يوجد، و قد بيّنا انّ كُلّ ضروريّ فهو دائم فالضّرورى و الدّائم متساويان فى الكليّات، و امّا فى الجزئيّات فقد يختلفان كما تمثّل به الشيخ فى الانسان الّذى يتّفق ان يكون بشرتهُ ابيض من غير ضرورة، و الدّائم فيها يعُمُّ الضّرورى و غيره، و العلوم انّما يبحثُ عن الكليّات دون الجزئيّات فلذلک لم

١ - قوله: «الجمهور من المنطقيّين»، اعلم انّ الضّرورة و الدّوام ان اعتبرا بحسب مفهوميها فلا شکّ فى انّ الدّوام اعمّ من الضّرورة لانّ مفهوم الدّوام شمول الاوقات، و مفهوم الضّرورة امتناع الانفكاک، و متى كان المحمول ممتنع الانفكاک عن الموضوع ثبت فى جميع اوقات وجود الموضوع قطعاً من غير عكس، فان اعتبرا بحسب الامر نفسه فامّا ان يكون المُراد بالضّرورة الوجوب بالّذات، او الوجوب مطلقاً اعمُّ من ان يكون بالذّات او بالغير، فان أُريد الوجوب بالّذات فمن بالبيّن انّ الدّوام اعمُّ منه لانّ بعض الممكنات دائمةُ الوجود و محال ان يكون الممكن واجب الوجوب بالذّات. و ان اريد بالضّرورة الوجوب مطلقاً و الوجوبُ مطلقاً فهى و الدّوام مُتساويان سواءٌ كان فى الجزئيّات او فى الكُليّات لانّ الشّيء ما لم يجب، لم يوجد. فمتى وجد دائماً بل الّذى لايكون دائماً لا يوجدُ الّا مع هذا الوجوب. فقد بان انّ فرق الشّارح بين الكليّات و الجزئيّات، ليس بجيّد، فان فرق الشيخ بناءً على المفهوم لانّ الفنّ لا يبحث عن المادة، م.

يفرقوا بينها اذ لا حاجة الى الفرق، و الشّيخ قد فرق بينهما لانّ النّظر فی الموادّ لا يتعلّق بالمنطق.

فالمنطقیّ ـ من حيث هو منطقی ـ يلزمُهُ اعتبار كُلّ واحدٍ منها من حيث معناهما المُختلفان سواءٌ تساويا فی موضوعاتها او لم يتساويا.

قوله: «و من ظنّ[1] انّ لا يوجدُ فی الكُليّات حملٌ غير ضروری فقد اخطاء، فانّه جائزان يكون فی الكليّات ما يلزمُ كُلّ شخص منه ان كانت لهُ اشخاصٌ كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما مثل ما يكون ما للكواكب من الشّروق و الغروب و للنّيرين مثل الكسوف، اوقاتاً غير معيّن مثل ما يكون لكُلّ اناس مولود من التّنفس و ما يجری مجراه».

اقول: هولاء لما ظهر لهم انّ الحكم الاتّفاقی الخالی عن الضّرورة لا يكون كلياً حكموا بانّ كُل حكم كلّی فهو ضروریّ، و لم يفرقوا بين الضّروری الذّاتی و غيره، و ظنّوه ضرورياً ذاتياً.

و الشيخ ردّ عليهم بالوقتيّتين فانّهما ليستا بضروريّتين الّا فی وقت.

قوله: «و القضايا الّتی فيها ضرورة بشرط غير الذّات يخصّ باسم المُطلقة، و قد يخصّ باسم الوجودية كما خصّصناها به و ان كان لا تشاح فی الاسماء».

اقول: هذهِ هی الاقسام الاربعة المذكورة، و هيهُنا لم يذكر الدّائمة غير الضّرورية مهما، و قد سمّاها هيهُنا بالوجودية لانّها تشتملُ علی وجود من غير ضرورة و دوام فالمُطلقة الخاصّة اذا اشتملت علی الدّائمة غير الضروريّة تكون اعمّ منها اذا لم يشتمل عليها و ينبغی ان لا تفغل عن هذا الاعتبار.

---

۱ - قوله: «و من ظنّ» ظنّوا انّ كل حكم ضروری ذاتی، فيكون دائماً و هو باطل لانّ فی المحمولات ما يُثبت لكُلّ واحدٍ من افراد الموضوع، لا دائماً بل فی بعض الاوقات كما انّ كُلّ كوكب له شروق و غروب، لا دائماً، بل فی وقتٍ معيّن، و كل انسان متنفّس لا دائماً بل فی وقتٍ ما، م.

* اشارةٌ الى جهة الامكان *

«الامكانُ امّا ان يُعنى به ما يُلازم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع على ما هو موضوعٌ له في الوضع الاوّل و هناك ما ليس بممكن فهو ممتنعٌ و الواجب محمول عليه هذا الامكان، و امّا ان نعنى بهما يُلازم سلب الضّرورة في الوجود و العدم جميعاً على ما هو موضوعٌ له بحسب النّقل الخاصّى حتّى يكون الشّي يصدق عليه الامكان الاوّل فى نفيه و اثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون و ممكناً ان لا يكون اى غير ممتنع ان يكون و غير ممتنع ان لا يكون، فلمّا كان الامكان بالمعنى الثّانى يصدقُ فى جانبيه جميعاً خصّه الخاصّ باسم الامكان و صار الواجب لا يدخل فيه و صارت الاشياء بحسبِهِ امّا ممكنة و امّا واجبة و امّا ممتنعة، و كان بحسب المفهوم الاوّل امّا ممكنة و امّا ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اى الثّانى الخاصّى بمعنى غير ما ليس بضرورى فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى».

اقول: الامكانُ وضع اولاً بازاء سلب الامتناع، فالمُمكن بذلک المعنى، يكون واقعاً على الواجب، و على ما ليس بواجب و لا مُمتنع، و لا يقع على الممتنع الّذى يقابله، و ذلک اذا اعتبر معناهُ فى جانب الايجاب، ثمّ يلزم اذا اعتبر فى جانب السّلب ان يقع ايضاً على المُمتنع و على ما ليس بواجب و لا ممتنع ، و يخلّى عن الواجب فيصيرُ حينئذٍ الامكان مقابلاً لكُلّ واحدٍ من ضرورتى الجانبين، و لمّا لزم وقوعُهُ على ما ليس بواجب و لا ممتنع فى حالتيه جميعا[1] نقل اسمه اليه، فكان الاوّل امكاناً عاماً او عاماً منسوباً الى العامّة، و الثّانى خاصّاً او خاصياً، و كان هذا الامكان مقابلاً للضّرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضّرورة بل معنى يلازمه[2] و ذلک لتغايُر مفهوميهما و امّا

---

١ - قوله: «فى حالتيهِ جميعاً» اى الامكان الخاصّ حاصل فى طرفى الامكان العامّ، و كلام الشّيخ هو انّ الامكان العامّ، حاصل فى طرفى الامكان الخاصّ و كلاهما حسن. م.

٢ - قوله: «فالامكان نفسُهُ ليس هو نفس سلبُ الضّرورة بل معنى يلازمه»، لاخفاء فى انّه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع، و الممتنع امّا ممتنع ان يكون، و امّا ممتنع ان لا يكون و ليس بين القسمين امرٌ مشترک يكون هو نفسهما او جُزئهما اذ لا اشتراک بين الوجود و العدم فى مر ذاتى، فان كان و لابُدّ يكون المشترک بينهما امراً عارضاً لهما، و المُمكن و هو الّذى ليس

بممتنع ان یکون فی مقابله ممتنع ان یکون، امّا لیس بممتنع ان لایکون فی مقابله ممتنعٌ ان لا یکون، فلایکون الممکن نفس القسمین او داخلاً فیهما بل خارجاً عنها لازماً فیکون الامکان ما یلازم سلب الامتناع لا نفس سلب الامتناع لانّه مشترکٌ بین القسمین و المُشترک بینهما خارجٌ عنها لازم، و الیه الاشارة بقوله: «فالامکان نفسه لیس هو نفس سلب الضّرورة» ای لما کان الامکان مقابلاً لکُلّ واحدٍ من الضّرورتین یکون مشترکاً بین سلبی الضّرورتین، و المُشترک بینهما لیس نفسهما بل لهما و هذا الکلام فیه من وجهین الاوّل، هب ان الوجود و العدم لا اشتراک بینهما فی امرٍ ذاتی، لکن لا یلزم منه ان لایکون بین امتناع الوجود و امتناع العدم اشتراک فی امرٍ ذاتی فانّ مطلق الامتناع و الامکان ذاتی للقسمین، و ان سلمنا انّه لا ذاتی بینهما لکن من این یلزم ان لایکون الامکان نفس سلب الامتناع فانّ من الجایز لابُدّ ان یکون داخلاً فی القسمین لانّه تصریحٌ باشتراک القسمین فی امرٍ ذاتی و کان قد لقاء الثّانی ام هذا الکلام بنا فی ما ذکره من انّ الامکان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع.

قال الامام قول الشیخ: «یعنی به ما یلازم سلب ضرورة العدم»، صریحٌ بانّ الامکان لیس عین هذا السّلب لانّ الشّیء لا یُلازم نفسه و من الظّاهر انّه لیس المُراد انّ الامکان سلب آخر یلازم هذا السّلب بل المُراد انّ الامکان امرٌ ثبوتی یلزم ذلک السّلب لکن الحقّ یاباه لصحّة حمل الامکان علی المعدومات و ما یصحّ حمله علی المعدوم لا یکون ثبوتها و الّا لکان ما لیس بثابت موصوفاً. هذا محالٌ و کان هذا الکلام من الامام، تنبیهٌ علی وجه عدول الشیخ عن سلب الضّرورة الی ما یُلازمه، و هو ذهابُهُ الی انّ الامکان امرٌ ثبوتی فلهذا لم یجعله نفس السّلب، ثمّ ان سلمنا انّه لیس المراد سلباً آخر. فالثّبوتی ان اراد به الثّابت فی الخارج لم یلزم من عدم سلبه ثبوته فی الخارج، و ان اراد به ما لایکون السّلب جزئاً لمفهومِهِ فلم لا یصحّ حمله علی المعدوم و هو ظاهر. ثمّ اورد اعتراضاً آخراً و هو انّ الامکان امّا امکان الوجود، او امکان العدم، و امکان العدم و امکان الوجود، ما یلازمُ سلب ضرورة الوجود و هو محمول علی الممتنع و الممکن، فما یُلازم سلب ضرورة احد الجانبین حتّی یتناول المتنع.

اجاب الشارح بوجهین الاوّل انّ الامکان انّما یلزم سلب الامتناع فی جانب الوجود فانّ العامة کلّما اطلقو الممتنع ارادوا المتنع ان یکون، و غیرُ المتنع ارادوا غیر المُمتنع ان یکون فمتی خطر ببالهم سلب الامتناع، کان ذلک فی صورة الوجود فکان الامکان عندهم موضوعاً فی الاصل لسلب الامتناع فی جانب الوجود، اعنی سلب ضرورة العدم ثمّ لما تنبّه القوم انّ هذا المفهوم

الاعتراض على الشيخ بانّه قال فی الامکان الاوّل انّه ما یلازم سلب ضرورة العدم و هو الامتناع، و انّما کان الواجب ان یقول ما یُلازم سلب ضرورة احد الجانبین، فلیس بمتوجّه.

و ذلک لانّه عنی به المعنى الّذی وضع الامکان اولاً بازائِهِ لا المعنى الّذی یقع الممکن علیه فی جمیع تصاریفه بعد ذلک الوضع، و ایضاً الامکان معنى من شأنه ان یدخل امّا على الایجاب و امّا على السّلب فمعناهُ من حیث وحده ما یُلازم سلب الامتناع، ثمّ ذلک المعنى ان دخل على الایجاب، صار الممکن ان یکون غیر ممتنع ان یکون و قابل ضرورة السّلب، و ان دخل على السّلب، صار الممکن ان لا یکون غیرُ ممتنع ان لا یکون و قابل ضرورة الایجاب، فکونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبین بحسب ما یضاف الیه من الایجاب السلب، و امّا هو قبل الانضیاف فبازاء سلب الامتناع فقط.

قوله: «و هذا الممکن یُدخل فیه الموجود الّذی لا دوام ضرورة لوجودِهِ، و ان کانت له ضرورة فی وقت ماکالکسوف».

یُرید انّ الامکان الخاصّ لما کان بازاء سلب الضّرورة الذّاتیة عن الجانبین کان واقعاً على سائر الضّرورات المشروطة.

قوله: «و قد یُقال ممکن و یفهم منه معنى ثالث، فکانّه اخصّ من الوجهین المذکورین و هو ان یکون الحکم غیر ضروری البتة، و لا فی وقت کالکسوف، و لا فی حال کالتّغیّر للمتحرّک بل یکون مثل الکتابة للانسان».

متحقّقٌ ایضاً فی جانب العدم استعمل فیه ایضاً فنقل الشیخ متعارف العامة على مقتضى وضعهم الاصلی، و جریانه فی تصاویفه لا یُنافی ذلک. الثّانی انّا لانسلّم انّ سلب ضرورة العدم، لا یُلازم سلب ضرورة احد الجانبین فان ضرورة العدم هو الامتناع، کما یکون فی جانب الوجود یکون السّلب فالامکان هو ما یُلازم سلب ضرورة العدم، ای سلب الامتناع ان اعتبر فی جانب الوجود قابل امتناع ان یکون، و ان اعتبر فی جانب العدم، قابل امتناع ان لا یکون، م.

اقول: هذا معنیً ثالثٌ[1] للامکان، و انّما کثُرت وجوه استعماله لتکثّر وجوه استعمال ما

---

۱ - قوله: «هذا معنی ثالث» الممکن لما کان موضوعاً بازاءِ سلب الضّرورد فکُلّ ما کان اخلی عن الضّرورة یکون احقّ بهذا الاسم، فاطلق اولاً علی سلب الضّرورة الذّاتیة عن احد الطّرفین، ثمّ علی السّلب عن الطّرفین معاً فهو اولی بالامکان، ثمّ علی الضّروره الذّاتیه و الوقتیّة والوصفیّة عن الطّرفین فهو احقّ و اخصّ به لانّه اقربُ الی حاق الوسط بین الایجاب و السّلب، اذ لیس فی طرف الایجاب ضرورة و لا فی طرف السّلب ضرورة فهو جائز الایجاب و جائز السّلب جوازاً صرفاً، و الضّرورة بشرط المحمول مقابلة لهذا الامکان بحسب الاعتبار من حیث انّه سلب الضّرورة و هی الضّرورة الّا انّها مشارکة له فی المادّة لانّ ذلک الممکن امّا ضروریّ الایجاب بشرط المحمول او ضروریّ السّلب بشرط و انّما لم نقل هو اخصّ من الوجهین لانّ الاعمّ و الاخصّ یدلّان علی معنی واحد کالانسان و الحیوان فانّهما یدلّان علی معنی الحیوان الّا انّ الاخصّ اقلُّ تناولاً للجُزئیّات من الاعمّ ضروری انّ جزئیّات الاخصّ بعضُ جزئیات الاعمّ، و الاعمّ اقلّ تناولاً بحسب المفهوم من الاخصّ لانّ مفهوم الاعمّ جزء مفهوم الاخصّ، و یمکن حمل قوله و یختلفان بانّ احدهما اقلّ تناولاً من الآخر علیهما، والاعمّ انّما یطلق علی الاخصّ لا بواسطة انّهُ موضوع لمفهومه، بل بسبب استعماله علی معنی مفهوم الاعمّ مفهوم الاعمّ فانّ صدق الحیوان علی الانسان لا لانّه موضوع لمعنی الانسان بل لاشتماله علی معنی الحیوان، و هذا بخلاف الامکان فانّ اطلاقه علی معنی امکان الاخصّ لانّه موضوع بازائه لا لاشتماله علی معناه حتّی لو فرضنا انّ بین المعنین تبایناً لکان الامکان منطبقاً علیه کما لو سمّی واحدٌ من السّوادین باسود، فالاسود یقع علیه و علی صفتِهِ بمعنین فکما لا یقال انّ وقوعه علیها بحسب العموم و الخصوص، کذلک لا یُقال انّ وقوع الامکان علی المعنین بحسب العموم و الخصوص و الحاصل انّا فی اعتبار النّسبة بین مفهومات الامکان لو جرّدنا النّظر الیها فلا شکّ انّ بینهما عموماً و خصوصاً و ان اعتبرنا لفظ الامکان و من شأن حمل المواطاة صدق الاسم ایضاً فهو لا یقع علیهما بالعموم و الخصوص لانّ الاسم الاعمّ انّما یصدق علی الاخصّ لاشتماله علی معناه لیس کذلک فی الامکان فانّه یقعُ علی المعانی المذکورة بالاشتراک بل یقعُ علی الاخیر و هو الممکن الاخصّ بجمیع المعانی العامّ و بالمعنی الخاصّ بالاشتراک و فیه نظرٌ لانّ وقوع الاسم الاعمّ علی الاخصّ بالاشتراک لا یُنافی وقوعه علیه بحسب العموم و اذا اعتبرنا الامکان الاخصّ، فالاعتبارات خمسة لا اربعة کما ذکره الشیخ لانّ الشّیء امّا ضروریّ الوجود بحسب الذّات او ضروریّ العدم بحسب الذّات او لا ضرورتهما و الاوّلُ الوجب، و الثّانی الممتنع و

يقابله، اعنى الضّرورة، فهذا الامكان ما يُقابل جميع الضّرورات الذّاتية و الوصفية و الوقتيّة و هو احقّ بهذا الاسم من المذكورين قبله لانّ الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاقّ الوسط بين طرفى الايجاب و السّلب، و قد يمثّل فيه بالكتابة للانسان لانّ الطّبيعة الانسانيّة متساوية النسبة الى وجودها، و الضّرورة بشرط المحمول و ان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فرُبما يشاركه فى المادة؛ لكنّها توصف بتلك الضّرورة من حيث الوجود، و توصيف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود. و انّما قال: «فكانّهُ اخصّ من الوجهين» و لم يقل: فهو اخصّ من الوجهين، لانّ الاخصّ و الاعمّ هما اللّذان يدلّان على معنى واحد، و يختلفان بانّ احدهما اقلُّ تناولاً من الآخر، امّا اذا دلّ احدهما على بعض ما يدلُّ عليه الآخر باشتراک اللّفظ فانّه لا يُقال انّه اخصّ من الآخر الّا بالمجاز، و ذلک كما يسمّى واحد من السّودان مثلاً بالاسود فال يُقال: انّ الاسود يقع عليه و على صنفه[1] بالخصوص و العموم، و الممكن هيهُنا يقعُ على المعانى المذكورة بل على الاخير بجميع

الثّالث امّا ان يشتمل على ضرورة ما او لا، و الاوّل امّا ان يكون ضروريّ الوجود او ضروريّ العدم و هذا القسم هو الّذى تركه الشّيخ و حينئذٍ لا تكون القسمة حاصرة فان قلت: لا نسلّم انّ هذا القسم متروکٌ فى القسمة فانّ قولِهِ: «موجود له ضرورة ما» اعمّ من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم و قال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاصّ ثلاثة: الواجب و الممتنع و الممكن، لكن هذا الممكن احدُ قسميهِ فانّ الممكن الخاصّ امّا ان يشتمل على ضرورة فيه اصلاً و حينئذٍ لا ينحصرُ الاقسام فى الاربعة اجاب الشّارح بانّهُ ان جاز طيّ القسمين ضروريّ الوجود و ضروريّ العدم، تحت الموجود له ضرورة ما فينبغى ان يطوى الواجب و الممتنع تحت الضّرورة مطلقاً و حينئذٍ لا ينحصرُ يكون القسمة مثلثة كما يقال امّا ضروريّ بحسب الذّات، او لا ضروريٌّ، فان قلت هذا التّقدير و هو جمع القسمين فى قوله: موجود لهُ ضرورى ما ممتنع لانّ القسم الموجود، يستحيل ان يعمّ ضروريّ العدم، فتقول: التّركيب يحمل وجهين احدهُما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة لموجود و على هذا يستحيلُ ان يتناول ضروريّ العدم، ثانيهما انّ ضرورة ما يرتفع بموجود و يكون معناه و ثابت له ضرورة ما و لا خفاء فى انّ الذى له ضروريّ ما يتناول ضروريّ الوجود ضروريّ العدم. و كان الشارح قال: ظاهر التّركيب لا يحتملُ ضروريّ العدم و لو فرضنا بحيث يتناولهما، فالمناسبُ تثليت القسمة و اللازمُ امّا تثليثهما او تخميسُهما و امّا التّربيع فلا وجه له.

[1] - و على صفته خ، ل.

المعانی بالاشتراک، فلذلک قال کانّه اخصّ.

قوله : «و یکون حینئذٍ الاعتبار اربعة؛ واجبٌ و ممتنعٌ، و موجودٌ له ضرورة ما، و شیءٌ لا ضرورة له البته».

انّما ینبغی ان یقول: الاعتباراتُ خمس لانّ ماله ضرورة ما فی جانب العدم ایضاً قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما فی الوجود، و القسمة لا تصیرُ حاصرة بدونِهِ فان جاز طیّهما تحت قسمٍ واحدٍ و هو الموجود له ضرورة ما فینبغی ان یطوی الواجب والمُمتنع ایضاً تحت قسمٍ واحد هو الضّروری مطلقاً لیکون الاقسام متناسبة، و لعلّ الشیخ قد طواهما تحت واحدٍ لجواز تشارکهما فی الموادّ و لم یطو الواجب و الممتنع لا متناع تشارکهما.

قوله : «و قد یُقال: ممکن و یُفهم منه معنیً آخر، و هو ان یکون الالتفات فی الاعتبار لیس لما یوصف به الشّیء فی حال من احوال الوجود من ایجاب او سلب بل بحسب الالتفات الی حالِهِ فی الاستقبال، فاذاکان ذلک المعنی غیرُ ضروری الوجود و العدم فی ای وقت فرض فی المستقبل فهو ممکن».

و هذا معنی رابع [1] للامکان، و هو الامکان الاستقبالی، و انّما اعتبره من اعتبره لکون ما نُسب الی الماضی و الحال من الامور الممکنة امّا موجوداً و امّا معدوماً فیکون انّما ساقها من حاقّ الوسط الی احد الطّرفین ضرورة ما، و الباقی علی الامکان الصّرف لا یکون الّا ما یُنسب الی الاستقبال من المُمکنات الّتی لا یعرف حالها اتکون موجودة اذا حان وقتها ام لا تکون، و ینبغی ان یکون هذا الممکن ممکناً بالمعنی الاخصّ، مع تقیّدِهِ بالاستقبال لانّ الاوّلین رُبما یقعان علی ما یقعان علی ما یتعیّن علی ما احد طرفیه ایضاً کالکُسوف فلا

---

۱ - قوله: «هذا معنی رابع» من زعم ان الممکن ما لا ضرورة فیه اصلاً اعتبره بالقیاس الی استقبال، لاشتمال فی الاشیاء فی الماضی و الحال، علی ضرورة وجودها او عدمها بخلافها فی الزّمان المستقبل فانّ وجودها و عدمها لم یقع بعد فیه لعدمِ حضورِهِ، و اشترط بعضُهُم فیه ان یکون معدوماً فی الحال فانّه لو کان موجوداً فی الحال لکان ضروریاً و الممکن ما لا ضرورة فیه اصلاً و ردّ علیهم بانّه لو کان معدوماً فی الحال، لکن ضروریاً ایضاً فلا یکون ممکناً، م.

يكون ممكناً صرفاً.

قوله : «و من يشترط في هذا ان يكون معدوماً في الحال فيشترطُ ما لا ينبغي، و ذلك لانّه يحسب انّه اذا جعله موجوداً اخرجه الى ضرورة الوجود، و لا يعلم انّه اذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضرّ هذا لم يضرّ ذاك».

اقول: بعضُ من اعتبر هذا الامكان، لمّا تنبّهوا انّ الاتّصاف بالوجود انّما يكون لضرورة ما و الممكنُ ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذراً من ان يلحقه ضرورة بحسب وجود في الحال، و الشيخ ردّ عليهم بانّ الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي ايضاً يخرجه الى ضرورة عدم فان لم يضرّ ضرورة العدم فلا يضرّ ضرورة الوجود، و حصل من ذلك انّ الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي و لا الى عدمِهِ بل يقتصر على اعتبار الاستقبال.

* اشارةٌ الى اصول و شروط في الجهات *

«و هيهُنا اشياءٌ يلزمك ان تراعيها:

اعلم انّ الوجود[1] لا يمنعُ الامكان، و كيف و الوجود يدخلُ تحت الامكان الاوّل، و الوجود بالضّرورة المشروطة يصدق عليه الامكان التّام، و الموجود في الحال لا يُنافي المعدوم في ثاني الحال فضلاً عما لا يجبُ وجوده و لا عدمه فانّه ليس اذا كان الشّيء متحرّكاً في الحال يستحيل ان لا يتحرّك في الاستقبال فضلاً من ان يكون غيرُ ضروريّ ان يتحرك في كُلّ حال في الاستقبال».

اقول: المُراد على الرّواية الاولى[2] بيان ان الوجود لا يُمانع الامكان بكُلّ واحد من

---

۱ - الوجوب خ ل.

۲ - قوله: «المُراد على الرّواية الاولى»، انّ الوجود لا يُنافي الامكان لانّ الوجود امّا بالضّروره الذّاتيه، او بالضّرورة الغير الذّاتية، او لا بالضّرورة فان كان بالضّرورة، فان كان بالضّرورة الذّاتية و هو الوجوب، لا يُنافي الامكان الاولي، و ان كان بالضّرورة الغير الذاتية لا يُنافي الامكان الثّاني، و ان كان لا بالضّرورة اصلاً فهو لا يُنافي الامكان الاستقبالي لانّ الوجود في الحال، لا

المعانی المذکورة یُرید بذلک رفع الشّبهة الّتی مرّ ذکرها بالکلیّة و ذلک لانّ الوجود امّا ان یعتبر من حیث یقتضیه ضرورة ما ذاتیة او غیر ذاتیة، و امّا ان یعتبر لا من حیث هو کذلک، فهذه اقسام ثلاثة، و الاوّل یدخل تحت الامکان الاوّل، و الثّانی یصدق علیه الامکان الثّانی، و الثّالث لا یُنافی الامکان الاستقبالی الّذی هو اخصّ الامکانات لطبیعة الامکان فضلاً عما فوقه، و ذلک لانّه لا یُنافی العدم الّذی یقابله اذا اختلف وقتاهما فکیف یُنافی الامکان الّذی هو اقرب من العدم الیه، و انّما قال: «یدخل مع غیره تحت الامکان الاوّل» و لم یقل: یصدق علیه، لانّ الوجب اذا تعیّن و عرف بالوجوب الذّاتی، فلا فائدة فی ان یحمل الامکان علیه و ان کان صادقاً علیه لو قیل، و انّما یدخل مع غیره تحت اسم الامکان، لضرورة داعیه و الی ذلک لا لقصد من واضعهِ.

و علی الرّوایة الثانیة فالمُراد انّ الوجوب و الامکان، و ان تقابلا بحسب الاعتبارین فلا یتمانعان علی التّوارد علی الموادّ کالوجوب الذّاتی مع الامکان الاوّل، و الوجوب بالغیر مع الامکان الثّانی، و یکون علی هذه الرّوایة قوله: «و الوجودُ فی الحال، لا ینافی المعدوم فی ثانی الحال»، مسئلة اُخری منقطعة عن الاولی.

قوله: «و اعلم انّ الدّائم غیر الضّروری، فانّ الکتابة قد یسلب عن شخصٍ ما دائماً فی حال وجودِهِ فضلاً عن حال عدمهِ و لیس ذلک السّلب بضروری».

و هذا بیانٌ ایضاً لما تقدّم بمثال جزئیّ سلبیّ و کان المورد قبله مثالاً جزئیاً ایجابیاً، و معناهُ ظاهر.

یُنافی العدم فی الاستقبال، لجواز ان یکون الشّی موجوداً فی الحال معدوماً فی الاستقبال، فبالطّریق الاولی لا یُنافی الامکان الاستقبالی. و انّما قال یدخلُ تحت الامکان الاوّل و ما قال یصدُقُ علیه لانّ الامکان الاوّل سلب ضرورة العدم و الشّیء اذا اطلق الممکن فی العرب، یفهم منه انّه لیس بممتنع و اذا اطلق غیر الممکن یُفهم منه انّه ممتنع فوضع اسم الامکان لسلب الامتناع و الامتناع ضرورة العدم، فهو موضوعٌ لسلب ضرورة العدم و ما لیس بضروریّ العدم جائزٌ ان یکون ضروریّ الوجود و ان لایکون فدخل الواجب تحت الامکان بهذه الضروره، م.

«و اعلم انّ السّالبة الضّرورية غير سالبة الضّرورية[1] و السّالبة الممكنة غير سالبة الامكان و السالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام، غير سالبة الوجود بلا دوام، و هذه الاشياء و تفاصيل مفهومات الممكن، قد يقلّ لها التّفطن فيكثر بسببها الغلط».

اقـول: القضية الموجّهة يسمّى رباعية، و موقع الجهة هو ما يلى الرّابطة لانّـها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السّلب ايضاً ما يليها لانّها تقتضى رفعها، فالسّلب و الجهة اذا تقارنا لم يخل، امّا ان تكون متأخرة عنه قولنا ليس بالضّرورة، و الاوّل يقتضى ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة، و الثّانى يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة و جهة القضية هى ما يقابل تلک الجهة، فالّسالبة الضّرورية هى الّتى تلازم الممتنعة، و سالبة الضّرورة ان سلبت الضّرورة الايجابية فهى تلازم الممكنة العامة السالبة، و ان سلبت ضرورة سلبيّة فهى تلازم الممكنة العامّة الا يجابيّة، و ان سلبتهما معاً فهى تلازم الممكنة الخاصّة، والسالبة الممكنة ان كانت عامّة اشتملت على الممكنة الخاصّة، و الممتنعة و ان كانت خاصّة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة، كما يجىء ذكره، و سالبة الامكان ان سلبت العامّ فهى الّتى تلازم الضّرورة المقابلة الممكن بذلک الامكان و ان سلبت العامّ فهى الّتى تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلک الامكان و ان سلبت الخاصّ فهى تلازم ما يتردّده بين ضرورة الطّرفين، و السّالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها، و سالبة

---

١ - قوله: «اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّروريّة»، اعلم انّ الفرق بين السّالبة الضّرورية و سالبة الضّرورية انّ الاولى سلب تكليف بالضّرورة، و الثّانية سلب تلک الجهة و هو النّقيض فسالبة الضرورة انّ سلب ضرورة ايجابية فهى ملازمة للممكنة العامة الّسلبى لانّ سلب الضّرورة الايجابية نقيض الضّرورة الايجابية و نقيض الضّرورة الايجابيّة الامكان السّلبى، و كذلک البواقى و السالبة الوجوديّة اللدائمة تتلازم موجبتها لاطلاق السّلب و الايجاب معاً فيهما بخلاف اللاضرورية فان قيّد اللاضرورة فيهما موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوّة دائماً فلا يصدق موجبة لاضرورية لانّ ايجابها ايجاب بالفعل، بل قد ينقسم السالبة اللاضرورية و موجبتها و دوام الطّرفين فتوخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب و السالبة اللاضروريّة دوام السلب فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاُخرى لانّه اذا صدقت الموجبة دائماً لم يصدق سالبتها اذ هى بالفعل و اذا صدقت السّالبه دائماً لم يصدق موجبتهُما لكونها بالفعل، فلا يراد باقتسام الطّرفين الاقتسام فى مادة فى مادتين، م.

الوجود بلا دوام، فهى تلازم ما يتردّد بين دوام الطّرفين.

و أمّا كان الوجود بلا ضرورة فالسّالبة الوجوديّة، لا تلازم موجبتهما بل يقتسمان دوام الطّرفين الخالى عن الضّرورة، و سالبة الوجود، الايجابيّ يُلازم ما يتردّد بين ضرورة الايجاب و دوام السّلب، و سالبة الوجود السّلبيّ تلازمُ ما يتردّدُ بين ضرورة السّلب و دوام الايجاب.

* اشارةٌ الى تحقيق الكليّة الموجبة فى الجهات[1] *

---

۱ - قوله: «اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات»، لمّا كان الجهة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع أراد ان يحقّق الموضوع و المحمول، حتّى يتحقّق كيفيّة النسبة بينهما فاذا قلنا كل «ج» لا نعنى به كلية «ج» اى الكليّ المنطقى، فانّ الكليّة هى المعموم، و لا الجيم الكلّى، أى الكليّ العقلى، و انّما لم يذكر الكليّ الطّبيعى لانّه يكون تارة موضوعاً فى بعض القضايا ـ كالمُهملات ـ و أُخرى جزءُ موضوعٌ كما فى المخصوصات و المحصورات.

و بيان ذلک: انّ موضوع القضية امّا الطبيعة من حيث هى هى، او الطّبيعة باعتبار الخصوص، او الطّبيعة باعتبار العموم، و الاوّل موضوع المُهملات، و الثّانى موضوع المخصوصات، و الثّالث لكليّ العقلى و موضوع المحصورات و فيه نظرٌ امّا اوّلاً كلية «ج» يمتنع ان يكون كلياً منطقياً لانّ الكليّ المنطقى، هو مفهوم الكلّى من غير اشارة الى مادة من الموادّ و امّا الكلية المقيّدة بـ«ج» فهو الكلى العقلى. و امّا ثانياً فلانّ قوله: «و انّما لم يذكر الكلّى الطّبيعى»، انّما يصحّ لو احتمله العبارة و ليس كذلک فانّ المقصود تحقيق مفهوم الكليّ، و حمل الكليّ على الكلّى الطّبيعى مما لا يخطر ببالِ احدٍ و الحقُّ ما فهم الامام من انّ المراد، الكليّ المجموعى، و امّا اشتمال مثاله على مغالطة، فلانّ المُراد الفرق بين مجموع الجزئيّات و كُلّ واحد منها، و الكُلّ فى قولنا: الكُل عشرة، ليس مجموع الجزئيّات، بل مجموع الاجزاء و ما ذهب اليه الفارابى، مخالفٌ للعُرف، فانّه اذا اطلق الاسود فى العُرف، لا يفهم منه الّا ما هو اسود بالفعل.

و امّا انّه مخالفٌ للتّحقيق، فلانّ النّطفة يصحّ ان يكون انساناً و لا يدخل فى الحكم على الانسان و فيه مغالطة بحسب الاشتراک الاسم، فانّه لو اراد الامكان العامّ، فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا: لا شىء من النفة بانسان بالضّرورة و لو اراد به الامكان الاستعددى، فهو ليس بوارد على الفارابى، لانّ مرادهُ الامكان العام و الحكم بـ«ب» ليس على الموصوفات بـ«ج» الموجودة فى الخارج

«اعلم انّا قلنا كلّ «ج»، «ب» فلسنا نعنى به أن كليّة «ج» أو الجيم الكلّى هو «ب»، بل نعنى به أنّ كلّ واحد ممّا يوصف بـ«ج» كان موصوفاً بـ«ج» فى الفرض الذّهنى أو فى الوجود، و كان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم، بل كيف اتّفق».

اقول: تحقيقُ القضايا هو تلخيصُ ما يُفهم من أجزائها، و هو ينقسم الى ما يتعلّق بالموضوع، و الى ما يتعلّق بالمحمول. و قد ذكر الشيخ من القسم الأوّل ستّ أحكام، اثنان سلبيّان، و أربعة ايجابيّة، فالسلبيّان هما انّا لا نعنى بقولان كلّ «ج» كليّة «ج» و لا الجيم الكّلى أى لا الكلّى المنطقىّ، فانّ الكليّة هى العموم، و لا العقلى و انّما لم يذكر الكلّى الطّبيعى لانّه قد يكون موضوعاً و ذلک فى المهملات، و قد يكون جزئاً من الموضوع و ذلک فى المخصوصات و المحصورات، و بيانُه، انّه اذا اخذ مع لاحقٍ شخصيٍ مخصّص كما فى قولان هذا الانسان كان موضوعاً لمخصوصة، و ان اخذ مع لاحق يقتضى عمومِهِ و وقوعِهِ على الكثرة، فلا يخلو امّا ان ينظر الى تلک الطّبيعة من حيث تقع على الكثرة، او ينظر الى الكثرة من حيث أنّ تلک الطّبيعة مقولة عليها، و الأوّل هو الكلىّ العقلىّ و الثّانى ان كان حاصراً لجيمع ما هى مقولة عليها أى يكون المُراد كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يقال عليه «ج» أو يوسف بـ«ج» كان كليّاً موجباً، و الّا فجزئياً موجباً.

و الفاضل الشّارح، فُهم من الكلّية معنى الكلّ، فأورد الفرق بين الكلّ و الكلىّ بما قيل من أن الكّل متقوّم بالاجزاء غير محمول عليها، و الكلىّ مقوّم للجُزييّات محمول عليها، و انّ الاجزاء محصورة و الجُزئيّات بخلافها، و غيرُ ذلک ممّا هو مذكورٌ فى مواضعه، و أورد ايضاً الفرق بين الكلّ و كلّ واحدٍ بانّ كلّ واحدٍ من العشرة ليس بعشرة، و الكلّ عشرة و لفظة من فى المثال يُفيد التبعيض و فى قولنا: كلّ واحدٍ من «ج» يُفيد التّبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراک الاسم و المثال الصّحيح أن يُقال مثلاً كلّ واحد من النّاس شخصٍ واحدٍ و ليس كلّ النّاس شخصاً واحداً، و امّا الاحكام الايجابية فاوّلها انّا

فقط، او المفروضة فقط، بلى على وجه يعمّها و هذا شرحٌ لا يطابق المتن، لانّه اخذ الاتّصاف بـ«ج» بحيث يعمّ الفرض الذّهنى و الموجود الخارجىّ على ما صرح به قوله: كلّ موصوف بـ«ج» فى الفرض الذّهنى او الوجود الخارجى، و امّا اخذ الافراد بحيث يتناول الموجوات المحقّقة و المقدّرة، فذلک شيءٌ آخرُ لا تعلّق المتن به، م.

نعنی بکلّ «ج» کلّ ما یقال له «ج» و یوصف بـ«ج» لا ما هو طبیعة «ج» نفسها، کما فی المُهملات، و ذلک لانّ لفظ کُلّ، لا یُضاف الیها هُناک، و ثانیها انّا نعنی بـ«ج» کلّ واحدة مما یوصف بـ«ج» بالفعل لا بالقوّة، و خالف الحکیم الفاضل ابونصر الفارابی فی ذلک، فانّه ذهب الی أنّ المراد به هو کُلّ ما یصحّ أن یوصف به سواءٌ کان موصوفاً بالفعل، أو لم یکن الّا بالقوّة، و هو مخالفٌ للعرف و التّحقیق فانّ الشّیء الّذی یصحّ ان یکون انساناً کالنّطفة، لا یُقال له انسان، و ثالثها انّا نعنی به الموصوفات بـ«ج» بالفعل علی وجهٍ یعمّ المفروض الذّهنیّ و الموجود الخارجیّ.

فال یشترط فیه التّخصیص باحدهما، فانّا نحکمُ علی کلّ واحد من الصّنفین أحکاماً ایجابیّة، و خالف جماعة من المنطقّیین فی ذلک، ذهبوا الی انّ المُراد به، ما یوجد منها فی الخارج فقط، علی ما سیأتی ذکره.

و رابعها انّا نعنی به الموصوفات بـ«ج» سواءٌ یوصف به دائماً، او غیر دائم، بل اعم منهما، و هذا، الاطلاق الّذی یتناول الدّوام و الّلادوام، هو جهة وصف الموضوع بالنّسبة الی الذّات الّتی أشرنا الیها فی صدر النّهج.

فهذه احکام الموضوع و امّا الاحکام المتعلّقة بالمحمول، فمنها ما یختلف الموجّهات بحسبه.

قوله: «و ذلک الشّیء بأنّه «ب» من غیر زیادة أنّه موصوف به، فی وقتٍ کذا و حال کذا او دائماً فانّ جمیع هذا، أخص من کونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا کلّ «ج»، «ب» من غیر زیادة جهة من الجهات، و بهذا المفهوم یمسّی مطلقاً عامّاً مع حصره»[1].

---

۱ - قوله: «مع حصره»، أی: مع الایجاب الکلّی اشارة الی ما سبق من بطلان قول من زعم أن کُلّ حکم کلیّ ضروری، و نبّه بقوله: «فان زدنا شیئاً آخراً فقد وجّهناه» علی ما یقابل الاطلاق، و التّوجیه بحسب الاعتبار و لانّه دالٌ علی أن الموجّهة انّما هی المُطلقة مع زیادة فالتّقابل بینهما، بحسب اعتبار اشتمالها علی الزّیادة و الّا فحیث وجدت الموجّهة وجدت المطلقة و فیما بین من المُغایرة بین الضّروری و الدّائم تعریضٌ بانّ الدّاوم فی الکلیّات لا یُفارق الضّرورة فانّه قال بل

اقول: مع حصره يُشير الى مفهوم الاطلاق العامّ مع الايجاب الكلىّ و هو ظاهر.

قوله : «فان زدنا شيئاً آخراً فقد وجهّناه»
يُريد التّنبيه على ما يُقابل الاطلاق، و التّوجيه بحسب الاعتبار.

قوله : «و تلك الزّيادة مثل أن نقول بالضّرورة كل «ج»، «ب» حتّى يكون كانّا قد قُلنا كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم».
اقول: و هذا حالُ الموضوع و كررّ هذا الشّرط الّذى يُخالف شرط الضّرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة الّتى الموضوع بالنّسبة الى ذاته، و الجهة الّتى اللـمحمول بـالنّسبة الى الموضوع.

قوله : «فانّه مادام موجود الذّات فهو «ب» بالضّرورة».
فهذا بيانُ جهة القضيّة

قوله : «و ان لم يكن مثلاً «ج» فانّا نشترط أنّه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بانّه «ج» بل اعمّ من ذلك».
يرد أن الحكم الضروريّ انّما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانّا اذا قلنا: الكتاب بالضّرورة انسان عنياً انّه مادام موجود الذّات انسان حال كونه كاتباً و حال كونه غير كاتب.

قوله : «و مثله أن نقول كلّ «ج»، «ب» دائماً حتّى يكون كانّا قلنا: كُلّ واحدٍ واحدٍ من «ج» على البيان الّذى ذكرناه يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذّات من غير ضرورة، و

يجب أن يوجد ما ليس بضروريّ فى البعض لا محالة و يسلبُ عن البعض لا محالة و ذلک زيادة تأكيد لعدم امكان كون الكلّى لا دائم غير ضرورى لا سيّما بلفظة بل فانّها للاضراب عن الاول، م.

امّا أنّه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكليّ فى كلّ حال، أو يكون دائم الكذب، أى انّه هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورىّ موجوداً دائماً فى كلّ واحد أو مسلوباً دائما عن كلّ واحد او لا يمكن هذا، بل يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة و يسلب من البعض لا محالة، فامرٌ ليس على المنطقى ان يقضى فيه بشىء».

يُريد بيان انّ الدّائم غير الضّرورى، و هو ظاهرٌ. و فيه تعريض بانّ الدّوام فى الكليّات لا يُفارق الضّرورة.

قوله : «و ليس من شرط القضيّة فى ان ينظر فيها المنطقيّ ان تكون صادقة ايضاً فقد ينظر فيما لا يكون الّا كاذباً».

يُريد انّ المنطقى اذا طلب فحوى الكلام و لم يلتفت الى حال المّاة، استوى الصّادق و الكاذب عنده فلا الصّدق نافعٌ فى استكشاف و لا الكذب ضارّ.

قوله : «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانّه يقال له: «ب» لا مادام موجود الذّات [1]، بل وقتاً بعينه كالكسوف، او بغيرِ عنيه كالتنّفس للانسان،

---

١ - قوله: «و مثل أن نقول كل واحد مما يقال له «ج» على البيان المذكور فانّه يقال له «ب» لا مادام موجود الذات»، لما حقّق الضّرورية و الدّائمة الذّاتيتين شرع فى بيان الوجوديّة اللادائمة و هى الّتى يحكم فيها بـ«ب» فى وقت معين لا دائماً مطلقة وقتية لا دائمة والتى تحكم فيها بـ«ب» فى وقتٍ غير معيّنٍ لا دائمة مطلقة منتشرة لا دائمة، و الّتى يحكم فيهما بـ«ب» مادام «ج» لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصّة و المشروطة الخاصّة. و الشّيخ لم يفرق بينهما و كلّ واحدة من هذه الاصناف، يشمل الضرورة و اللاضرورة و قول الشّارح: اى ما يكون الحكم فيه دائماً غيرُ مطابقٍ اللمتن، لاشتراكه بين الدّاوم و الضّرورة، الّلهم الّا ان يعتبر اقلّ ما فى الباب. فان قلت: قد سبق ان الوجوديّة اللادائمة يتناول الضّروريات الاربع الّتى منها ضرورة بشرط المحمول فلم لم يعده من اقسامها هيهنا؟ اجاب بانّه انما لم يذكر الضّرورة بشرط المحمول هيهُنا لانّها داخلة فيما ذكره من الوجوديّات فان الموصوف بـ«ب» فى وقتٍ معينٍ او غيره، امّا ان يكون كذلک بالضّرورة الوقتيّة، او لا يكون، فان لم يكن بالضّرورة الوقتية يكون ضروررياً له بشرط المحمول و فيه نظرٌ لانّ هذا قسم من الضّرورى بشرط المحمول و لو كفى

او حال كونه متولّداً «ج»، و هو مما لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر و هذه اصناف الوجوديات».

اقول: البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه متولاً له «ج»، و مما لا يدوم»، اشارةٌ الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، و غير دائم، ما دام الذات. و فرق بين الضّروری بحسب الوصف، و بين الدّائم بحسب الوصف.

و الفاضل الشارح سمیّ الاوّل مشروطاً، و الثّانی عرفياً و سمیّ المتناول منها الضّرورة او الدّوام بحسب الذّات عاماً، و غيرُ المتناول لهما خاصّاً، و لم يفصّل احکامها بحسب تفصيل الضرورة و الدّوام الذّاتيّين و فی تفصيل ذلک کلام لا يمکن ايراده هيهنا. و الشيخ لا يُعتبر الفرقُ بينهما فی اکثر المواضع، و لم يذکر المشروط بالمحمل هيهنا لانّ الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمکن أن يکون کذلک بالضّرورة، و يمکن ان يکون كذلک لا بالضّروة، و الثّانی هو المشروط بالمحمول فانّ هو داخلٌ فيما ذکره، و هذا الوجودیّ هو الوجودیّ اللّادائم.

قوله: «و مثل ان يقول کلّ واحد مما يقال له «ج»، على البيان المذکور، فانّه يمکن ان يوصف بالمکان الحالة او الخاص "او الاخصّ»، و على طريقة قوم[1] هو فی الحال او فی

هذا القدر فی عدم الذّکر فالاقسام الثلاثة داخل فی بعض، بل کلّها داخلٌ فی الضّرورة بشرط المحمول، م.

۱ - قوله: «و على طريقة قوم» لمّا سمعوا انّ القضايا مطلقة و ممكنة و ضرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم فی القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المُطلقة ما يشمل الموجود الماضی او الحال، فلزمها ان يخصّوا الممكنة بالاستقبال و ذلک انّهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود امّا فی الماضی او فی الحال، و امّا فی الاستقبال فليس بالفعل بل القوّة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضّرورية بما يشمل جميع الازمنة لانّها مغايرةٌ للمُطلقة و المُمكنة فلا يختصّ بزمان الماضی و الحال، لانّه الاطلاق، و لا بزمانِ الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانّه يلزم ان يكون مرتبة الضّرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضّرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذٍ يكون قولنا کل «ج» «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

او حال كونه مقولٌ انّه «ج» و هو ممّا لا يدوم مثل قولنا كلّ متحرّك متغيّر و هذه اصناف الوجوديات».

اقول: البيان المذكور، بيان حال الموضوع قوله: «او حال كونه مقولاً له «ج» و ممّا لا يدوم»، اشارةٌ الى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، و غير دائم، ما دام الذّات. و فرق بين الضّرورى بحسب الوصف، و بين الدّائم بحسب الوصف.

و الفاضل الشارح سميّ الاوّل مشروطاً، و الثّانى عرفياً و سميّ المتناول منها الضّرورة او الدّوام بحسب الذّات عاماً، و غيرُ المتناول لهما خاصّاً، و لم يفصّل احكـامها بـحسب تفصيل الضرورة و الدّوام الذّاتيّين و فى تفصيل ذلک كلام لا يمكن ايراده هيهُنا. و الشيخ لا يُعتبر الفرقُ بينهما فى اكثر المواضع، و لم يذكر المشروط بالمحمل هيهنا لانّ الموصوف بـ«ب» وقتاً بعينه او بغير عينه، يمكن أن يكون كذلک بالضّرورة، و يـمكن ان يكـون كذلک لا بالضّروة، و الثّانى هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخلٌ فيما ذكره، و هـذا الوجودىّ هو الوجودىّ اللّادائم.

قوله: «و مثل ان يقول كلّ واحد ممّا يقال له «ج» على البيان المذكور، فانّه يمكن ان يوصف بالمكان العامّ او الخاص [٣] او الاخصّ، و على طريقة قوم [١] هو فى الحـال او فـى

هذا القدر فى عدم الذّكر فالاقسام الثلاثة داخل فى بعض، بل كلّها داخلٌ فى الضّرورة بشرط المحمول، م.

١ - قوله: «و على طريقة قوم»، لمّا سمعوا انّ القضايا مـطلقة و مـمكنة و ضـرورية ارادوا ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم فى القضايا على الموجودات الخارجية، فقالوا: المُطلقة ما يشمل الموجود الماضى او الحال، فلزمها ان يخصّوا الممكنة بالاستقبال و ذلک لانّهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى وجود ذات الموضوع و ما بالفعل و هو الموجود امّا فى الماضى او فى الحال، و امّا فى الاستقبال فليس بالفعل بل القوّة، و لزمهم ايضاً ان يعرفوا الضّرورية بما يشمل جميع الازمنة لانّها مغايرةٌ للمُطلقة و المُمكنة فلا يختصّ بزمان الماضى و الحال، لانّه الاطلاق، و لا بزمانِ الحال، و الاستقبال فانه ابعد، و لا بواحدٍ منها فانّه يلزم ان يكون مرتّبة الضّرورية اقل، فلزمهم ان يحكموا بشمول الضّرورية للجميع الازمنة و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذٍ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بضرورة هو ما يشمل جميع الازمنة الخ» و فساد هذا المذهب من وجوه كثيرة

الماضى، فلا يكون ما هو عند العقل «ج» او ما سيكون «ج» فى المستقبل، ممّا يكمكن ان يكون «ج» داخلاً فيه و هذا هو المذهب الّذى ذكرناه فى احوال الموضوع. ثم انّه اذا حكموا عليه بانّه «ب» مطلقاً فقد ارادوا انّه موصوفٌ بـ«ب» فى وقت وجوده ذلك».

و هذا هو مذهبٌ سخيفٌ، قد ذكر فساده المعلم الاوّل و ذلك لانّ ما يوجد «ج» وقتاً ما، هو بعض ما هو «ج»، لا كلّه و لوجوه اُخرى من الفساد يتبيّن فى ابواب القياسات و يطول شرحها.

قوله : «و حينئذٍ يكون قولنا كل «ج»، «ب» بالضّرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و اذا قلنا كل «ج»، «ب» مثلاً بالامكان الاخصّ، فمعناه كلّ «ج» فى اى وقت من المستقبل يفرض، فيصحّ ان يكون «ب» و ان لا يكون».

هذا مذهبٌ آخر، تابع نشأ من المذهب الاوّل، و هو القول بانّ كلّ «ج»، «ب» بالضّرورة، هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة، و بالامكان ما يختصّ بالمستقل، و يلزم منه كون الجهة متعلّقة بسور القضيّة لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه و ذلك لانّا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الانسانِ حيوانٌ موجودٌ، صحّ ان يقال٪كلّ حيوانٌ انسانٌ و لا شىءٌ من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصحّ ان يقال

ذُكر منها وجهاً: احدهما انّ هذه التّفاسير يخرج الكلية عن يكون كلية فان كل «ج» موجودٌ فى الخارج فى وقت ما، بل فى سائر الاوقات بعض «ج»، و ثانيها أنّه يلزم تعلّق الجهة بالسّور لا بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع على ما هو الواجب. و ذلك انّا لو فرضنا زماناً لا يكون فيه حيوانٌ سوى الانسان، فيصدق حينئذٍ: كل حيوان انسان بالطلاق و لا شىء من الحيوان بفرس بالاطلاق، و قبل ذلك يصدقان بالامكان. فالطلاق و الامكان لكلية الحكم لا الطّبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان. و هناك نظر و هو ان الجهة بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ،

كيفية نسبة المحمول الى كلّ واحدٍ معاً، او كيفية نسبته الى الكُلّ من حيث هو كل على اختلاف الفهمين، و من البيّن انّه لا يلزم من ذلك المذهب ان تكون الجهة كذلک لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول الى كُلّ واحدٍ ممّا فى الماضى و الحال على سبيل البدل، و تحقيق البحث انّما هو فى شرح المطالع، م.

ذلک بالامکان فیکون الاطلاق و الامکان لکلیّة الحکم لا لکون الانسـان بـالنسبة الی الحیوان کذلک.

قوله : «و نحن لا نُبالی ان نراعی هذا الاعتبار ایضاً و ان کان الاوّل هو المناسب»،

یُرید لا نُبالی ان نبیّن لوازم هذا الاعتبار، اذا فرض صادقاً و ان کان الاوّل هو المُناسب للاستعمال فی العلوم و المحاورات و هو الّذی یجب ان یعتبر بحسب طبایع الامور.

*** اشارة الی تحقیق الکلیة السالة فی الجهات ***

«انت تعلم علی اعتبار ما سلف لکَ انّ الواجب فی الکیّة السّالبة المطلقة الاطـلاق العامّ الّذی یقتضیه هذا الضّرب من الاطلاق ان یکون السّلب یتناول کلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذکورتنا و لا غیر مبیّن الوقت و الحـال حـتی یکـون کانّکَ تقول: کل واحد واحد ممّا هو «ج» ینفی عنه «ب» من غـیر بـیان وقت النّـفی و حاله».

اقول: یُشیر الی انّ المُطلقة اذا کانت سالبة[1] فهی علی قیاسها اذا کانت موجبة ای انّها

---

١ – قوله: «یشیر الی انّ المطلقة الکلیة اذا کان سالبة» السّالبة المطلقة الکلیّة، هی التی یسلب المحمول عن کل واحدٍ من غیر بیانٍ وقت و حال علی قیاس الموجّهة، و لما کان لا شی من «ج»، «ب» انّما یفهمُ منه فی العرف السّلب الوصفی، عدل عند هذه العبارة فی تمثیل السّالبة المطلقة الی ما یشبه الموجب العدول اعنی قولنا: کل «ج» ینفی عنه «ب» و انّما اشبه المعدول، لانّـه یوهم ان هناک اثبات نفی «ب» لکل «ج» ینفی عنه «ب» و انّما اشبه المعدول لانّه یوهم انّ هناک اثبات نفی «ب» لکل «ج» لکنّه فی التّحقیق سلب، فان ینفی یشتمل علی ضمیر انّما یقدر بعد ینفی فیکون السّلب داخلاً علی الرّبط، لانّ ذلک الضّمیر هو الّذی ربط الباء علی کل «ج»، و ایضاً ذلک المثال فی قوّة قولنا کل «ج» لا یوجد له «ب» فکما انّه سلب لتقدّم حرف السّلب علی الرّابطة فکذلک ذلک و الحاصل انّ للسّالبة المُطلقة صیغتین: احدیهما لا شی من «ج»، «ب» و ثانیهما کل «ج» لیس هو «ب»، و الصّیغة الاولی یعدّ السّلب الوصفی فی العرف و قوله: و ذلک لانّه لا یصحّ ان یقال فی العرف لا شیء من الانسان بنائم لکذب السّلب الوصفی. و ان صدق السّلب عن جیمع الاشخاص، کما ان قول الشّیخ فانّه یصحّ ان یقال: ای عند اهل العُرف

تقتضی سلب المحمول عن جمیع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غیر توقیتٍ و لا تقییدٍ و لا مقابلهما بل علی وجهٍ اعمَّ منها جمیعاً، و قد عدل بالعبارة عنها الی ما یشبه العدول، فقال: کانّه یقول کل واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ینفی عنه «ب» من غیر بیان وقت النّفی و حاله و ذلک لغرض سنذکره.

قوله : «لکنّ اللغات الّتی نعرفها قد خلت فی عاداته اعن استعمال النّفی الکلّی علی هذه الصّورة و استعملت للحصر السّالب الکلیّ یدلّ علی زیادة معنی علی ما یقتضیه هذا الضرب من الاطلاق فیقولون بالعربیّة: لا شیء من «ج»، «ب» و یکون مقتضی ذلک عندهم انّه: لا شی مما هو «ج» یوصف البتّة بانّه «ب» مادام موصفاً بانّه «ج» و هو سلبٌ عن کلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» ما دامت موضوعة له الّا ان لا یوضع له و کذلک ما یقال فی فصیح لغة الفرس: هیچ «ج»، «ب» نیست.

و هذا الاستعمال، یشمتل الضروریّ و ضرباً وحداً من ضروب الاطلاق الّذی شرطه فی الموضوع».

اقول: ارادَ به انّ المفهوم من صیغة السّلب الکلّی مع الاطلاق فی المُتعارف من لغتی العرب و العجم، هو سلب المحمول عن جمیعِ آحاد الموضوع فی جمیع أوقات کونها موضوعة بما وضع معه علی وجهٍ یعمّ الدّائم و اللادائم الضروریّ و اللاضروریّ بحسب الذّات، و هو اعمّ من اللاضروری المشروط بالوصف، لانّ الدّائم اعمّ من الضّروریّ و

کلّ انسان نائم تعلیل لکن مفهوم الموجبة، لیس هو الایجاب الذّهنی، و الصیغة الثّانیة لا تفیدُ السّلب الوصفی بل الطلاق السّلب لانّها مساویة فی الصورة لقولنا کل «ج»، «ب» هو لیس بـ«ب» و هو لا یفیدُ اشتراط الوصف لمکان الایجاب. و الیه اشارة بقوله: «اولی الالفاظ و هو ما یُساوی قولنا کل «ج» یکون لیس «ب» او سلب عنه»، ای یکون یسلب عنه فانّه موجبة معدولة لتقدّم الرّابطة علی السّلب، و لیس المراد بامساواة هنا المُساواة فی العموم لانّ السّلب اعمّ من الایجاب المعدول بل السماواة فی الصّورة حیث وضع فیهما کل واحد لا لا شییء فانّ لفظة کل للعموم و ان سلب عنه المحمول افاد السّلب الکلی و ان اثبت له افاد الایجاب الکلّی علی ما صرّح به فی الشفاء .م.

ذلک لانّه لا یصحّ ان یقال: لا شیءَ من الانسان بنائم و ان کان الحکم صادقاً علی جمیع الاشخاص و ذلک لکونه غیر صادق علیهم فی جمیع اوقات کونهم انساناً و کذلک فی لغة الفُرس.

قوله : «و هذا قد غلّط کثیراً من النّاس ایضاً فی جانب الکلّی الموجب»

ای ظنّ بعض النّاس انّ الموجبة المطلقة یفهم منها ایضاً ایجاب المحمول علی جمیع الآحاد فی جمیع اوقات الوصف، و لیس ما ظنّوه حقّاً فانّه یصحّ ان یقال کلّ انسان نائم، و علی المنطقیّ ان یبحث عن کلّ واحدٍ من الاعتبارین بانفراده ای الاطلاق العامّ و الدّوام بحسب الوصف بالمطلق العرفیّ منسوباً الی العرف لانّ العرف تقتضیه فی السّلب. الاسمُ علی السّالب حقیقة، و علی الموجب مجاز لکونه مشابها للسّالب و هو ما یسمّیه الشّارح عرفیاً عامّاً.

قوله : «لکن السّلب الکلی المطلق بالاطلاق العامّ اولی الالفاظ به هو ما یساوی قولنا کل «ج» یکون «ب» أو یسلب عنه «ب» من غیر بیان وقت و حال و لکن السّالب الوجودی و هو المطلق الخاصّ ما یساوی قولنا کلّ «ج» ینفی عنه «ب» نفیاً غیر ضروریّ و دائم».

اقول: هذا الکلام یوهم انهّ یُرید ردّ السّلب الی العدول، و لو کان کذلک لکان له وجه و هو انّ صیغة الموجبة لما کانت دالّة علی الاطلاق العامّ و لم یکن صیغة السّالبة کذلک فاحتالوا للسّالبة بان جعلوها معدولة حتّی ارتدّت الی الموجبة و دلّت علی الاطلاق مقارناً لمعنی السّلب، لکن الشیخ لا یُرید به العدول علی ما صرّح به فی «الشفاء» بل یُرید به تقدیم السّلب علی الرّبط مع تقدیم السّور و الموضوع علیه کما فی قولنا ـ مثلاً ـ کُلّ انسان لیس یوجد نائماً، و لذلک قال هو ما یساوی قولنا و لم یقل هو قولنا.

قوله : «و امّا فی الضّرورة فلا بعد بین الجهتین»[1] و الفرقُ بینهما ان کل «ج» فالضّرورة

---

١ - قوله: «و امّا فی الضّرورة فلا بعد بین الجهتین»، قد حصل مما مرأنا اذا اطلقنا السّالبة

الكلية وقد لا شيء من ج ب بالضرورة بل ذو جهة سلب المحمول بجهة وصف الموضوع وأما قولنا
كل ج ليس ب دائماً لا يفهم منه إلا خلاف السلب من غير زيادة فهذان الإطلاقان يتوهم أنهما في
المفهوم واحد غير متلازمين وأما في الضرورية فلا فرق بين الحكمين إن كان من جهة الضرورية إذا
كانت جهة سلب المحمول عن كل واحد في قولنا بالضرورة كل ج ليس ب ومن جهة
الضرورية إذا كانت جهة نفس السلب في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لأن
المفهوم من كل واحد منهما هو السلب الضروري وهما متلازمان وإن كان يتوهم خلاف في
المعنى فقولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد واحد صريحاً و
قولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك صريحاً بل من المحتج فيه أنه ليس شيء من ج
ب وهو مع لا يجب الجزئي كلياً مع لا يجب الجزئي بنحو السلب الكلي فالضرورية هنا
تدل السلب عنه … من ج ب منه يصدق ثبوت عنه بعينه من أفراد ج
… لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم ولا يعرف فيه
كل واحد إلا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنات إذ لا يفهم من شيء منها السلب كان التقييد
بالإمكان … من مفهوم الإطلاق وهما متلازمان مع تفاوتهما في المعنى كما في الضروريتين
هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه لفظ الكتاب

وأما ما قاله الشارح فمبني موقوف على تقسيم … في الموضوع الحقيقي للجهة إذ يفيد
بالإضافة لأنها جهة ربط المحمول بالموضوع فإذا قرنت بالسور فقد أزيلت عن موضعها
الحقيقي هو جزء جهة الربط بل جهة السلب والتحصيل حتى إذا قلنا بالضرورة كل ج
ليس ب ولا شيء من ج ب منه يكون معناه ضرورة جميع أفراد الموضوع في ثبوت المحمول
… ولا … أنه حتى يصدق ضرورة جميع الأفراد في ثبوت أو سلب … جميع
الأفراد في ضرورة الثبوت والسلب بالعكس فهذان متلازمان إذا تحقق هذا التصوير فنقول
الفرق أنه لا فرق بين الضرورية المحضة في قولنا كل ج بالضرورة ليس ب وضرورية السلب
في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وإن كان يتوهم الفرق في المعنى فإن الأول معناه
المحمول مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو جملة الأفراد في ضرورة سلب
المحمول والثاني معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أي
ضرورة جميع الآحاد في سلب المحمول ففي الأول تعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم
ضرورة السلب عن الكل أي كل واحد معاً والثاني بالعكس

الكليّة و قلنا لا شيء من «ب»، «ج» يفهم داوم سلب المحمول بدوام وصف الموضوع، و اذا قلنا كل «ج» ليس «ب» لا يفهم منه الّا اطلاق السّلب من غير زايدة فهذان الاطلاقان بينهما بعد فى المفهوم و هُما غير متلازمين و امّا فى الضرورة فلا بعد بين الجهتين اى بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لسلب المحمول عن كلّ واحد فى قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» و بين جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم السّلب فى قولنا: بالضرورة لا شى من «ج»، «ب» و ذلک لانّ المفهوم من كُلّ واحد منها دوام السّلب بل ضرورته و هما متلازمان و ان كان بينهما اختلاف فى المعنى فان قولنا بالضرورة كل «ج» ليس «ب» يُفيد ضرورة سلب «ب» عن كلّ واحدٍ صريحاً و قولنا لا شى من «ج»، «ب» لا يفيد ذلک صريحاً بل من المصرّح فيه انّه ليس شى من «ج»، «ب» و هو رفع الايجاب الجزئى لكن رفع الايجاب الجزئى يلزم السّلب الكلى فالضّرورة هيهُنا لكون السّلب عاماً و لحصره فانّ شيئاً من «ج»، «ب» يصدق بثبوت «ب» بفردٍ ما من افراد «ج». فاذا دخل عليه حرف السلب افاد العموم لانّ النكرة فى سياق النّفى، يُفيد العموم و لا يعرض فيه لكلّ واحدٍ الّا بالقوّة و على هذا القياس الممكنات اذ لا يفهم من شىءٍ منها الدوام كان التّقييد بالامكان صارفاً عن مفهوم الاطلاق و هما مُتلازمان مع افتراقها فى المعنى كما فى الضّرورتين، هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النّظر الصائب.

و امّا ما قاله الشارح فبيانُهُ موقوفٌ على تقديم مقدّمة هى ان الموضوع الطّبيعى للجهة ان يقرن بالرّابطة لانّها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا قرنت بالسّور فقد ازيلت عن موضعها الطّبيعى فلم يكن جهة الرّبط بل جهة التّعميم و التّخصيص حتّى اذا قلنا بالضّرروة كل «ج»، «ب» او لا شىء من «ج»، «ب» يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع فى ثبوت المحمول او سلبه و لا خفاءَ فى انّه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد فى ثبوت او سلب، صدق اجتماع الافراد فى ضرورة الثبوت او السّلب بالعكس. فهذان مُتلازمان اذا تحقّق هذا التّصوير فنقول: المُرادُ انّه لا بعد بين الضّرروة الحمل، فى قولنا كل «ج» بالضّرورة ليس «ب» و ضرورة السّور فى قولنا بالضّروه لا شىء من «ج»، «ب» و ان كان بينهما افتراق فى المعنى، فانّ الاوّل معناه انّ المحمول مسلوب الضّرورة عن كُلّ واحدٍ من الموضوع و هو اجتماع افراد فى ضرورة سلب المحمول، و الثّانى معناه ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع أى ضرروة اجتماع الآحاد فى سلب المحمول. ففى الاوّل تعقل الضّرورة بكلّ واحد و هو يستلزم ضرورة السّلب عن الكل، اى كل واحدٍ معاً، و الثّانى بالعكس.

ليس «ب» يجعل الضرورة لحال السّلب عن كلّ واحدٍ، و قولنا بالضرورة لا شيء من «ج» «ب» يجعل الضّرورة لكون السّلب عامّا و لحصره و لا يتعرّض لواحدٍ واحدٍ الّا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللّزوم بل حيث صحّ أحدهما صحّ الآخر، و على هذا القياس فاقض في المكان».

اى لا بُعد بين تقديم الموضوع على الجهة و السّلب و بين تأخيرهِ عنهما في الدّلالة و ان كان بينهما فرقٌ بحسب الاعتبار، و ذلك لانّ الاوّل يقتضى انّ المحمول مسلوبٌ بالضّرورة عن واحدٍ واحدٍ من الموضوع، و الثّانى يقتضى انّ المحمول مسلوبٌ عن آحاد الموضوع باسرها سلباً ضروريّاً و الاوّل يقتضى تعلّق ضرورة السّلب بكلّ واحدٍ مفروض بالفعل و يتضمّن ضرورة السّلب الكلّى بالقوّة لانّ الحكم على كلّ واحدٍ يفرضُ

هذا كلامه و فيه نظرٌ لانّ الكلام اولاً في مفهوم المطلقة و هذا البحث في الفرق بين جهتى الحمل و السّور اجنبى عنه لا يناسبه اصلاً، و لو كان المُراد ذلك فلا بعد ايضاً بين الاطلاقين لانّه متى تحقّق الاجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقّق امكان اطلاق الاجتماع في المحمول و بالعكس، و لا يقتضى في الامكان على هذا القياس لانّه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول، صدق امكان اجتماع الافراد في المحمول، فانّ كلّ انسان يمكن ان يشبعه هذا الرغيف و لا يمكن اجتماع افراد الانسان على اشباعِ الرّغيف. قال الامام: مقصود الشيخ ان لا بُعد بين جهة الضّرورة في الايجاب و هو قولنا: كل «ج» يكون ليس «ب» و بين جهة الضرورة في السّلب و هو قولنا: لا شيء من «ج»، «ب» بخلاف الاطلاق لما تقدّم من انّ السّالبة المطلقة توهم الدّوام دون الموجبة و هذا الفرق لا يتأتى في الضّرورة لانّ الضّرورة لا يعقل منفكة عن الدّوام، و ايهام الدّاوم حيث يعقل الانفكاک عن الدّوام، و اعتراض الشارح عليه بانّ الامكان يعقل منفكاً عن الدّوام فيجبُ ان يكون سالبة موهماً للدّوام فيكون الامكان ملحقاً بالاطلاق لا بالضّرورة، و قد ذكر الشّيخ بخلافه و هو خطاءٌ نشأ من ايهام العكس. فانّ الامام لم يقل انّه كلّما تعقل اللّادوام يوهم السّلب الدّوام بل قال: كلّما يوهم السّلب الدّوام نتعقّل الانفكاک فالسّلب الضّرورى لو اوهم الدّوام لكان بحيث لو تعقل انفكاکه عن الدّوام و ليس كذلک. نعم يرد على الامام انّه لو كان المُراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب و ضرورة السّلب، لم يصحّ قوله: «فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم»، اذ لا تلازم بين ضرورة الايجاب و السلب،

م.

يقتضى الحكم الكلّى، و الثّانى يقتضى ضرورة السّلب بالكّل بالفعل و يتعلّق بكلّ واحدٍ يفرض تعلّقا بالقوّة لاشتمال الحكم الكلّى على ایّ واحدٍ يفرض.

فالحاصل انّ الاصل تساوى دلالتيهما فى جميع المواضع، لو لا مخالفة العُرف فى الصّيغة المذكورة.

الفاضل الشارح قال: السّلب المطلق، يوهم الدّوام بخلاف الموجب، فهذا الفرق انّما ظهر فى المطلقة و لم يظهر فى الضّروريّة، اذا الضّرورى لا تعقل الّا مع الدّوام.

اقول: لو كان ذلک كذلک، كانت المُمكنة كالمُطلقة اذ هى معقولة لا مع الدّوام و ليست كذلک، بل هى محلقة بالضّرورة فظهر انّ الفارق هو العرف لا غير، و الحقّ انّ الاختلاف الّذى ذهب اليه ليس بموثّر فى المعنى زيادة تاثيرٍ.

* اشارة الى تحقيق الجُزئيّتين فى الجهات *

«و انت تعرف حال الجزئيّتين من الكليّتين، و تقيسمها عليهما» و ذلک ظاهر.

قوله : «فقولنا بعض «ج»، «ب» يصدق و لو كان ذلك البعض موصوفاً بـ«ب» فى وقت لا غير و كذلك تعلم ان كُلّ بعض اذا كان بهذه الصّفة، صدق ذلك فى كل بعض و اذا صدق الايجاب المطلق فى كل بعض، صدق فى كلّ واحدٍ، و من هذا يعلم انّه ليس من شرط الايجاب عموم كلّ عدد فى كلّ وقت».

اقول: يُريد ان يزيل الوهم المذكور فى الايجاب، اعنى: انّ الحكم الكلى يقتضى الدّوام بحسب الوصف و استدلّ على ذلک، بانّ الحكم على البعض، لا يوهم ذلک بالاتّفاق، و الابعاض متساويةٌ فى هذا الباب، فاذا كان الحكم على كلّ بعضٍ و يجب ان يكون غيرُ مقتضٍ للدّوام المذكور و يكون مع ذلک كليّاً فالشّرط فى ان يكون الحكم كليّاً هو عموم العدد، لا شمول الاوقات.

قوله : «و كذلك فى جانب السّلب، و اعمّ أنه ليس اذا صدق بعض «ج»، «ب» بالضّرورة يجب ان يمنع ذلك، صدق قولنا: بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الغير الضّرورى

او بالامكان و لا بالعكس. فانّك تقول: بعض الاجسام بالضّرورة متحركٌ، اى مادام، ذات ذلك البعض موجودٌ او بعضها متحرّكٌ بوجود غير ضروريّ و بعضها بامكان غير ضرورى».

اقول: يُريد ان يوضح صحّة اعتبار الاطلاق العامّ فى السلب، فانّ من غلب على وهمِهِ ما يقتضيه العُرف، رُبما ظنّ انّ ذلک الاعتبار ليس بصحيحٍ، و الدّليل على صحّته هو ما ذكره فى الايجاب بعينِهِ و باقى الفصل ظاهر. و يوجد فى بعض النّسخ هيهُنا زيادةً و هى فصل آخر هو هذا:

* تنبيهٌ *
على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة[1] و الحمل

---

۱ - قوله: «تنبيهٌ على مواضع خلاف و وفاق من اعتبارى الجهة»، على ما فسّر بـه الشّـارح تخصيصُ الاطلاق بالافراد الخارجيّة الموجودة امّا فى الماضى، او فى الحال و الامكان بالافراد الخارجيّة الموجودة فى زمان الاستقبال والضّرورة بالافراد الخارجـيّة المـوجودة فـى سـائر الازمنة و ذلک هو المذهب السّخيف و اعتبار الحمل اخذ الضّـرورة و الامكـان و الاطـلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجيّة و العقليّة الموجودة فى سائر الازمنة على ما يوجبه التّحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق و خلاف. امّا وفاق، فكما فى بعض الموادّ و امّا الخلاف فهو انّ المُطلقة بحسـب الجهة تفارق المُطلقة بحسب الحمل فى المعنى و اللّزوم. امّا المعنى، فقد تبيّن و امّا اللزوم فلانّه قد يصدق الاولى بدون الثّانى، فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان فـى الابيض، صدق بحسـب الجهة كلّ انسان ابيض بالاطلاق و لا يصدق بحسب الحمل لانّ الحكم فيها على الموجودات الخارجيّة و العقليّة الانسان. و ان انحصـرت افراده بالخارجية الموجودة فى الحال فى الابيض، الّا انّه رُبما لا يكون افرادُهُ الموجودة فى الماضى و الاستقبال او افراده العقليّة كذلک و المُمكنة بحسـب الجهة بخلاف المُمكنة بحسـب الحمل، امّا فى المفهوم فظاهرٌ ممّا سبق و اما بحسـب الصّدق فلانّه رُبما يصدق الممكنة بحسـب الجهة و لا يصدق بحسـب الحمل، كما اذا فرض انحصار اللّون فى البياض فى زمان. فقبل ذلک الزّمان يصدق بحسـب الجهة كل لون بياض بالامكان، و لا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضِهِ و هو قولنا: ليس بعض اللون بياضاً بالضّرورة كافراد السّواد، و هكذا الحكم فى المثال الثّالث و انّما اورد فى المثالين الاخيرين،

اعلم انّ اطلاق الجهة يُفارق اطلاق الحمل فى المعنى و فى اللزوم فانّه قد يصدق احدهما دون الآخر. هذا اذا كان فى وقت قد يتّفقان لا يكون فيه انسانٌ اسود صدق فيه كُلّ انسان ابيض بحكم الجهة، دون حكم الحمل، و كذلک امكان الجهة ايضاً فانّه اذا فرض فى وقت من الاوقات ـ مثلاً ـ ان لالون الّا البياض او غيره من الّتى لا نهايةَ لها صدق حينئذٍ بالاطلاق انّ كلّ لون هو بياض، او شىء آخر باطلاق الجهة و قبله كان ممكناً و لا يصدق هذا الامكان، اذا قرن بالمحمول، فانّه ليس بالامكان الخاص كلّ لون بياضاً بل هيهُنا الوان بالضرورة لا يكون بياضاً، و كذلک اذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات الّا الانسان، صدق بحسب الاطلاق الجهة، انّ كلّ حيوان انسان و قبله بالامكان و لم يصحّ بالامكان اذا جعل للمحمول و على هذا القياس فاقض فى الامكان»

و يكتب فى آخر الفصل: انّ هذِهِ الزّيادة كانت ملحقة بالاصل، بخطّ الشيخ ابى على ـ رحمه الله ـ و المُراد فى هذا الفصل، من اعتبار الجهة، هو أن يجعل الموضوع كلّ ما هو «ج» ـ مثلا ـ بالفعل ممّا فى الحال او الماضى على ما يستعمل فى المذهب السّخيف المذكور و المذهب التّابع منه كما مرّ. و من اعتبار الحمل، ان يجعل الموضوع اعمّ من ذلک و هو كلّ ما هو «ج» فى الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التّحقيق.

و لا شکّ انّ بين المذهبين اختلافاً ظاهراً فى المعنى و الاعتبار، امّا فى الدّلالة و

مادة الضرورة، و فى المثال الاوّل مادة الامكان لانّ الفرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين و هو لا يحصل بمادة الامكان. فانّه كما يصدق بحسب الجهة كلّ انسان ابيض بحسب الامكان، كذلک يصدق بحسب الحمل، بخلاف مادّة الضّرورة و امّا افتراق الاعتبارين فى الضّرورة بحسب الصّدق فقد اشار اليه الشارح لصدق قولنا فى المثال المذكور: كلّ حيوان موجودٌ فى الحال فهو انسان بالضّرورة من حيث الحمل، دون السّور و سهوٌ لانّ الموجود فى الحال، ان كان قيداً للموضوع فهو لا يدلّ على الفرق لانّ القضيّة الصّادقة بحسب الحمل، مغايرة للقضيّة الغير الصّادقة بحسب السّور فى الموضوع و ان لم يكن قيداً للموضوع لم يصدق تلک القضية بحسب الحمل لانّ اعتبار الحمل على ما صرّح به، هو اخذ الموضوع اعمّ و كان الشيخ انّما لم يذكر الفرق فى الضّرورة بحسب الصّدق لتعذّره فانّه متى كان المحمول ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّة و العقليّة يكون ضرورياً لجميع الافراد الخارجيّه و بيان عدم الانعكاس متعذرٌ لانّه لا يحصل الّا باثبات انّ الافراد العقليّة تُفارق الخارجيات فى ضرورة الحكم، م.

اللّزوم فقد يتّفقان و قد يختلفان، امّا مواضع الاتّفاق فكان فى بعض الاحكام الجُزييّة من المحصورات و امّا مواضع الاختلاف، فقد اورد لبيانها فى هذا الفصل امثلة: الاوّل و هو أن يُقال فى وقتٍ لا يوجد فيه انسان اسود، كلّ انسان ابيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الاوّل لانّ كل انسان موجودٌ فى تلک الحال ابيض و لا يصدق بالاعتبار الاوّل لانّ كلّ انسان موجودٌ فى تلک الحال ابيض و لا يصدق بالاعتبار الثّانى لانّ بعض انسان فى العقل او فى الوجود فى وقتٍ آخر ليس بابيض دائماً، و هكذا الحال فى المثال الثّانى و هو قولنا: كُلّ لون بياض الّا انّ مادة الامثال الاوّل ممكنة و مادّة هذا المثال ضرورية، فان سلب الابيض عن بعض النّاس ممكن و سلب البياض عن بعض الالوان كالسّواد ضرورىّ.

و لذلک جعل الثّانى مثالاً لاختلاف دلالتى الممكن، اى خارجيّة الموضوع و حقيقيّة الموضوع بالاعتبارين فانّه قبل الوقت المفروض، يصدق قولنا يمكن ان يكون كلّ ما هو لونٌ بياضاً اى فى ذلک الوقت من المستقبل، و لا يمكن قولنا بالامكان الخاصّ كُلّ ما هو لون فى العقل بياضٌ لانّ بعض الالوان كالسّواد، يمنع ان يكون بياضاً.

و المثال الثّالث و هو قولنا: كلّ حيوانٌ انسان، كالمثال الثّانى بعينه. و امّا الضرورىّ فبيّن امرهُ ايضاً من هذين المثالين، لانّه فى ذلک الوقت يصدق قولنا: كلّ حيوان موجود فى الحال فهو انسان بالضّرورة من حيث الحمل، فانّ الحيوان الموجود فى ذلک الوقت، يكون فى كلّ الاوقات انساناً و لا يصدق قولنا كلّ حيوان بحسب العقل او بحسب السّور ضروريّاً اى فى سائر[1] الازمنة فهو انسان الّا اذ جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الازمنة و اظنّ انّ هذا الفصل، انّما حذف من اكثر النّسخ لقلّة فائدتِهِ و لذلک ايضاً لم يورده الفاضل الشارح[2] و نرجعُ الى الكتاب.

* اشارةٌ الى تلازم ذوات الجهة * [3]

۱ - او فى سائر، خ ل.

۲ - در اصل كتاب اينگونه آمده است: لم الفاضل يورده الشّارح!

۳ - قوله: «اشارةٌ الى تلازم ذوات الجهة»، المُراد بذوات الجهة، موادّها لانّ الجهة لفظة دالّة عليها و يحتمل ان يُقال: المُرادُ بها، القضايا، لانّها ذواتُ الجهة فالضّرورى ان يكون فى قوّة ان

«اعلم انّ قولنا بالضّرورة يكون فى قوّة قولنا: لا يمكن ان لا يكون بالامكان العامّ الّذى هو فى قوّة قولنا ممتنع ان لا يكون. و قولنا بالضّرورة لا يكون فى قوّة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العامّ الّذى هو فى قوّة قولنا ممتنعٌ ان يكون و هذه و مقابلاتها فى كلّ طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض، و امّا الممكن الخاصّ و الاخصّ، فانّهما لا ملازمات متساوية لهما من بابى الضرورة، بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعمٌّ منهما، و لا يعنكس عليهما اذا ليس كلّ لازم مساوياً فانّ قولنا بالضرورة يكون يلزمه انّه ممكنٌ ان يكون بالامكان العامّ و لا ينعكس عليه فانّه ليس اذاكان ممكناً ان يكون وجب ان يكون بالضّرورة يكون، بل رُبماكان ممكناً ايضاً ان لا يكون، و قولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انّه ممكن ان لا يكون بالامكان العامّ ايضاً من غيرِ انعكاسٍ ايضاً لمثل ذلك، ثمّ اعلم ان قولنا انّه ممكن ان يكون الخاصّ او الاخصّ، انّما يلزمه ممكنٌ ان لا يكون من بابِهِ و يساويه، و امّا من غير بابِهِ فلا يلزمُه ما يساويه بل ما هو اعمٌّ منه مثل ممكن ان يكون العامّ و ممكن ان لا يكون العامّ، و ليس بواجب ان يكون و ليس بواجب ان لا يكون، و ليس بممتنعٍ ان يكون و ليس بممتنعٍ ان لا يكون، و بالجملة ليس بضروريّ ان يكون و ان لا يكون».

اقول: المُوجّهات منها ما يتلازم، و منها ما يلزمُ غيرها من غيرِ عكسٍ، فمن المُتلازمات طبقات ثلاث؛ الوجوب و الامتناع و الامكان الخاصّ، و طبقات ثلاث يقابل هذه الطبقات،

يساوى لا يمكن ان يكون، و كذلك يساوى المُمتنع ان لا يكون. و هذه طبقة الوجوب و هى متلازمة مُتساويةً و كذلك مقابلاتها مُتلازمة مُتساوية لانّ نقايض الامور المُتساوية متساوية، و على هذا طبقة الامتناع و نقايضها و الى تساويها اشار بقوله: يقوم بعضها مقام البعض، و الامكان العام المعتبر فى هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارةً عن سلب الامتناع و الّا لكان ما لا يمكن، ان لا يكون معناه ما ليس ليس يمتنع ان لا يكون و هو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازماً آخراً بل المُراد به ما يلازم سلب الامتناع الى ما مرّ و ليس للامكان الخاصّ و الاخصّ لوازمٌ ينعكس عليها من بابى الضّرورة بل لوازمٌ اعمٌّ منها كللاواجب ان يكون و اللاممتنع ان يكون و باقى الفصل غير خفى، م.

طبقة الوجود: بالضرورة يكون، لا يُمكن ان لا يكون، يمتنع ان لا يكون و ما يقابله: ليس بالضّرورة يكون، يُمكن ان لا يكون، لا يمتنعُ ان لا يكون.

طبقة الامتناع: بالضّرورة لا يكون، لا يمكن ان يكون، يمتنع ان يكون.

و ما يقابله: ليس بالضّرورة ان لا يكون، يمكن ان يكون، لا يمتنع ان يكون طبقة الامكان الخاصّ؛ يمكن ان يكون، يمكن ان لا يكون.

و ما يقابله: لا يمكن ان يكون، لا يمكن ان لا يكون.

و الامكانُ فی طبقتی الوجوب و المتناع بالمعنی العامّ، و فی الباقية بالمعنی الخاصّ، و الضّابط ان الواقعة فی کلّ طبقة متلازمة، و کذلک الواقعة فی مقابلتها، و مقابلة کُلّ طبقة يلزمُ کلّ واحدة من الطّبقتين الاخيرتين من غيرِ عکسٍ، و باقی الکتاب غنیٌّ عن الشرح.

* وهمٌ و تنبيهٌ *

«و السّؤال الّذی يهوّل به قومٌ و هو انّ الواجب ان کان ممکناً ان يکون و الممکن ان يکون يمکن ان لا يکون، فالواجب اذن ممکنٌ ان لا يکون، و ان کان الواجب لم يکن ممکناً ان يکون و ما ليس بممکن ان يکون فهو ممتنعٌ ان يکون فالواجب ممتنعٌ ان يکون، ليس بذلک المشکل الهائل کلّه، فانّ الواجب، ممکنٌ بالمعنی العامّ و لا يلزمُ ذلک الممکن ان ينعکس الی ممکن ان لا يکون، و ليس بممکن بالمعنی الخاصّ، و لا يلزم قولنا: ليس بممکن بذلک المعنی، ان يکون ممتنعاً لان ما ليس بممکن بذلک المعنی، هو ما هو ضروریٌّ ايجاباً او سلباً، و هولاء مع تنبُّههم لهذا الشکّ و توقّعهم ان يأتيهم حلّه يعودون فيغلطون فکلّ ما صحّ لهم فی شیء، انّهُ ليس بممکن او فرضوه کذلک حسبوا انّه يلزمه انّه بالضرورة ليس، و بنوا علی ذلک و تمادوا فی الغلط لانّهم لم يتذکّروا انّه ليس يجب فيما ليس بممکن بالمعنی الخاصّ و الاخصّ انّه بالضرورة ليس، بل رُبّما کان بالضرورة ايس، و کذلک قد يغلطون کثيراً و يظنّون انّه اذا فرض انّه ليس بالضّروری ان يکون يلزمُ انّه ممکنٌ حقيقیٌ ينعکس الی ممکن ان لا يکون و ليس کذلک و قد علمت ذلک ممّا هديناک سبيله».

اقول: السّؤال الّذی ذکره، ممّا استعظمهُ قوم= من المنطقيين و هو مغالطة باشتراکِ الاسم، و قد تخبطوا باستعمال احدُ الممکنتين اعنی؛ الخاص و العام، مقام الآخر فی

مواضع كثيرة، فلذلک الشيخ بالغ فى ايضاح الحال فيه، و بيان خبطهم بما فى دونه كفاية و ذلک ظاهر.

و نختم الكلام فى هذا النّهج، باحصاء الوجّهات الّتى تحصّلت فيه و هى اثنتان و عشرون: المُطلقة العامّة، و الضروريّة المُطلقة، و المشروطة بالّذات الدّائمة و الضّروريّة الذّاتيّة الشّاملة لهما، و المشروطة بشرط الموضوع على الوجه العامّ، و على الوجه الخاصّ، و الشمروطة بالمحمول، و الّتى بحسب وقتٍ معيّن الّتى بحسب وقت غير معيّن، و الدّائمة المُحتملة الضروريّة، و الدّائمة المُحتملة للضّروريّة و الدّائمة اللاضروريّة، و المطلقة الخاصّة اعنى الوجوديّة باعتبار اللاضرورة، و باعتبار اللّادوام، و المُمكنة العامّة، و الخاصّة، و الّتى هى اخصّ منهما، و الاستقباليّة، و المُطلقة بحسب السّور و الضروررىّ بحسبه، و المُمكنة بحسبه و المُطلقة العُرفيّة على الوجه العامّ و على الوجه الخاصّ.

النهج الخامس
فى تناقض القضايا و عكسها

*** كلام كلىٌّ فى التّناقض ***

اعلم انّ التّناقض هو اختلاف قضيّتين بالايجاب و السّلب على جهة يقتضى لذاتها ان يكون احدها بعينِهِ او بغير عينه صادقاً و الأُخرى كاذباً حتّى لا يخرج الصّدق و الكذب منهما و ان لم يتعيّن فى بعض الممكنات عند جمهور القوم».

اختلاف القضيّتين، قد يكون لاختلاف اجزائهما[1] و قد يكون لاختلاف الحكم فيهما، امّا بالايجاب و السّلب، و امّا بالكيّة و الجزئيّة و امّا بالجهة، و امّا بشىءٍ آخر من سائر الّلواحق، و الاختلاف الحقيقىّ منها هو الّذى بالايجاب و السّلب، فانّ النّفى و الثّبات هُما الّلذان لذاتيهما لا يجمتعان و لا يرتفعان و سائر الاختلافات راجعة اليه لانّها انّما تكون اختلافاً من حيث لا يكون الحكم فى احدهما، امّا على ما يكون فى الأُخرى، او بما يكون فيها، او على الوجه الّذى يكون فيها و الّا فلا اختلاف اصلاً، و اختلاف بالايجاب و السّلب ايضاً قد يقعُ على وجهٍ لا يقتضى اقتسام الصّدق و الكذب و قد يقع على وجهٍ

---

١ - قوله: «اختلاف القضيّتين قد يكون لاختلاف اجزائهما»، لا اختلاف الحقيقى منها، اى من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب و السّلب، فانّهما هما الّلذان لا يجتمعان و لا يرتفعان و امّا سائر الاختلافات فراجعة اليه لانّ اختلاف الفضيتين امّا لاختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول، او لاختلاف جهة الحمل و ايمّا ما كان، فهو راجعٌ الى الاختلاف بالايجاب و السّلب، فان الاختلاف الموضوع، راجعٌ الى انّ احدى القضيتين مشتملةٌ عليه و القضية الأُخرى ليست مشتملة عليه فالاختلاف بينهما، بحسب اشتمالها على الموضوع و سلبه و هو الاختلاف بالايجاب و السلب، م.

یقتضیه.

و الاوّلُ کما فی قولنا: هذا حیوانٌ، هذا لیس باسود، فانّهما لا یقتسمانها بل رُبما یصدقان معاً و رُبما یکذبان معاً، و الثّانی قد یقع علی وجهٍ یقتضیهِ امرٌ، غیرُ نفس الاختلاف و ذاته، و قد یقعُ علی وجه یقتضیه الاختلاف نفسه و الاوّل کما فی قولنا هذا انسانٌ، هذا لیس بناطق، فانّهما انّما اقتسما الصّدق و الکذب، لتساوی الانسان و النّاطق فی الدّلالة، لا لنفس الاختلاف، و الثّانی کما فی قولنا: هذا زیدٌ، هذا لیس بزیدٍ، فانّهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف، لا لشیءٍ آخر، فالتّناقض هو اختلاف قضیّتین بالایجاب و السّلب، علی جهةٍ تقتضی لذاتها، ان تکون احداهما صادقة و الاُخری کاذبة.

و الصّدق و الکذب، قد یتعیّنان[1] کما فی مادّتی الوجوب و الامتناع و قد لا یتعیّنان،

---

۱ - قوله: «و الصّدق و الکذب، قد یتعیّنان»، قد سمعت انّ المواد ثلاث نفی مادة الضرورة صدق الایجاب متعیّن و کذلک السّلب ایضاً متعیّن و فی الامتناع بالعکس، و امّا فی الامکان فبالنّظر الی الحال و الماضی، یتعیّن صدقه و کذبه بحسب الامر نفسه، لانّه ان ثبت الموضوع کان الایجاب متعیّنُ الصّدق و السّلب متعیّن الکذب و الّا فبالعکس. و امّا بالقیاس الینا، فرُبما لا یتعیّن الصّدق و الکذب عند الجهل، و بالنّظر الی الاستقبال، فالجمهور علی انّه یتعیّن احدُ طرفیه فی نفس‌الامر کما هو القیاس و التّحقیق یاباه، لانّ کلّ حادث انّما یحصل اذا اوصلت سلسة الاستعدادات الیه و تمّ علّتهُ فهو فی زمانِ الاستقبال ان وجد علّته التّامة تعیّن صدق الایجاب و الّا تعین صدق السّلب فاحدهما فی نفس‌الامر متعیّنٌ لکنّه لیس بمعلومٍ لنا و ایضاً الصّدق و الکذب کیفیّةٌ ثابتةٌ للقول فذا قلنا: زیدٌ یکتب و لا یکتب، فامّا ان یکون الصّادق حاصلاً فی واحدٍ منهما، فذلک الواحد یکون فی نفسه موصوفٌ بالصّدق فالصادق فی نفسه متعیّنٌ، و امّا ان لا یکون الصّادق حاصلاً فی واحدٍ منهما، کان کُل منها خالیاً عن الصّدق و الکذب و انّهُ مُحال. لا یقال تعیین الایجاب و السّلب، موقوفٌ علی ورود العلّة التّامة او عدمها و هی غیر موجودة بعد، فلا تعیّن فی زمان الاستقبال و ایضاً تعیّن احدهما فی زمان الاستقبال موقوفٌ علی حضور زمان الاستقبال و هو بعد لیس بحاظر فلا یتعیّن احدهما بحسب الامر نفسه و لا بحسب علمنا لانّا نقول: اللازم من ذلک، انّ احد الطّرفین لیس متعیّنٌ فی الحال و لا یُنافی فی تعیّنه فی زمان الاستقبال، فالقول المطابق له یکونُ صادقاً و ما لا یُطابقهُ کاذباً و کیفما کانت، فالتّناقض لیتوقّف علی تعیین الصّدق و الکذب، بل مناطه اقتسام الصّدق و الکذب عینه او بغیر عینه بحیث لا

كما فی مادّة المُمكنة و لا سيّما الاستقباليّ، فانّ الواقع فی الماضی و الحال، قد يتعيّن طرف وقوعه، وجوداًكان او عدماً، فيكون الصّادق و الكاذب بحسب المُطابقة و عدمها متعيّنين و ان كان بالقياس الينا لجهلنا به غير متعيّنين، و امّا الاستقبالی ففی عدم تعيّن احدُ طرفيه نظرٌ أهو كذلک فی نفس‌الامر، ام بالقياس الينا؟

و جمهور القوم، يظنّونه كذلک فی نفس‌الامر و التّحقيق ياباهُ لاستناد الحوادث فی انفسها الی عللٍ تجبُ بها و تمتنع دونها و انتهاء تلک العلل الی علّة اولی، يجب لذاته كما بيّن فی العلم الالهی فلا التّعين من شرط التّناقض و لا عدمه، بل من شطره الاقتسام كيف كان و لذكل قال الشيخ: «بعينه او بغير عينه»، ثمّ اكده بقوله :«حتّی لا يخرج الصّدق و الكذب منهما»، فاشار بقوله: «و ان يتعيّن فی بعض المُمكنات عند جمهور القوم»، الی ما ذكرناه من رأيهم فيه.

قوله : «و انّما يكون التّقابل فی السّلب و الايجاب اذاكان السّالب فيهما[1] يسلُب الموجب كما أوجب فانّه اذا اوجب شیءٌ وكان لا يصدُق فانّ معنی انّه لا يصدق هو انّ الامر ليس كما أوجب، و بالعكس اذا سلب شی فلم يصدق فمعناهُ انّ مخالفة الايجاب كاذبةٌ و لكنّه قد يتّفق ان يقع الانحراف عن مراعاة التّناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التّقابل، و مراعاة التّقابل ان تراعی فی كلّ واحدةٍ من القضيّتين ما تراعيه فی الأُخری حتّی يكون اجزاءُ القضيّة فی كلّ واحدةٍ منهما هی الّتی فی الأُخری حتّی يكون معنی المحمول و الموضوع و ما يشبههما و الشّرط و الاضافة و الكلّ و الجُزء و القوّة و الفعل و المكان و لازمان».

اقول: يُريد ان يبيّن الجهة المذكورة فی حدّ التّناقض الّتی لذاتها تقتضی اقتسام الصّدق و الكذب، و هی تقابل السّلب و الايجاب وحده فی المخصوصات و مع شرطٍ آخر فی المحصورات.

فبيّن اولاً معنی التّقابل و ثانياً انّ الصّدق و الكذب، كيف يتعلّقان بالمُتقابلين ثمّ بيّن انّ

يخرجان عنهما و هو تأكيدٌ لاقتسام الصّدق و الكذب، فانّهما ان صدقا، خرج الكذب عنهما و ان كذبا، خرج الصّدق عنهما، م.

١ - منها خ ل.

الانحراف عن التّقابل يقتضى الانحراف عن التّناقض، ثمّ شرع فى بيان شرائط التّقابل و بيّن انّها بالاجمال شيءٌ واحد، و هو ان يراعى فى كُلّ واحدة من القضيّتين ما يُراعى فى الأُخرى، حتّى يكون اجزاءُ القضييتين متّحدة و بالتّفصيل شرائطٌ كثيرةٌ منها الثّمانية المشهورة؛ اثنان منها الاتّحاد فى الشّروط السّتة المذكورة فى آخر النّهج الثّالث و هى: الاتّحاد فى الشّرط و فى الاضافة و فى الجُزء و الكُلّ و فى القوّة و الفعل و فى المكان و الزّمان.

قوله : «و غير ذلك ممّا عددناه غير مختلف».

يُريد به السّور و الجهة و الارتباط كالانفصال و الاتّصال و نحوها فانّ الاختلاف فى كلّ واحدٍ منها يقتضى الانحراف عن التقابل.

قال الفاضل الشارح: انّ هذه السّتّة ترجعُ الى اتّحاد الموضوع و المحمول، فانّ الاختلاف فى الشّرط كما فى قولنا: الاسود جامعٌ للبصر، اى مع السّواد و ليس بجامع اى لا مع السّواد، و فى الجُزء و الكُل كقولنا: الزنجىّ اسود، اى فى بشرته و ليس باسود، اى فى سنّه راجعٌ الى الاختلاف فى الموضوع، و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا: زيدٌ أبٌ، أى لعمر، و ليس بأب اى لبكر، و فى القوّة و الفعل، كما فى قولنا: السّيف قاطعٌ، اى بالقوّة و ليس بقاطع اى بالعفل و فى المكان كما فى قولنا: زيدٌ جالس، اى فى الدّار وليس بجالس اى فى السّوق، و فى الزّمان كما فى قولنا: زيدٌ موجودٌ اى الآن و ليس بموجودٍ اى وقتاً آخراً راجعٌ الى المحمول.

و **اقول**: انّهما قد تقع بحيث تتعلّق بالمُفردات [1] و حينئذٍ تتعلّقُ امّا بالموضوع وحده،

---

۱ - قوله: «اقول انّها قد تقع بحيث تتعلّق بالمفردات»، لا شكّ انّ تلك الامور، كما يصحّ اعتبارها للموضوع، كذلک يصحّ اعتبارها للمحمول و اقلّه عند عكس القضية فلا وجه لتخصيص بعضها بالموضوع و بعضها بالمحمول. و ايضاً يمكنُ ان يتعلّق بالحكم نفسه كقولنا: الشّمسُ يجفف عند عدم البرودة و لا يجفّف عند البرودة. فان قيل لا نسلّم ان هذا الاعتبار يتعلّق بالحكم بل امّا بالموضوع و امّا بالمحمول.

و الجوابُ ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه، مشتملٌ على تعسّفٍ عظيم، لانّه اذا تأمل هذا

او بالمحمول وحده، كما ذكر الّا انّ المُفردات الّتى تختلف باختلاف هذه الامور، تحصل لان توضع، و تصلح لان تحمل فتخصيصُ البعض باحدهما، دون الآخر ،ممّا لا وجه له، و قد تقعُ بحيث تتعلّق بالحُكم نفسه من غيرِ تخصيص باحد جُزئيه مثلاً اذا قلنا: الشّمس تجفف الثّوب الندىّ، اى ان لم يكن الهواءُ بارداً شديداً و لا تجفّفه اى كان بارداً ليمكن عدم برودة الهواء، جزءٌ من الشّمس الّتى هو الموضوع و لا من قولنا: تجفّف الثّوب الندىّ الّذى هو المحمول، بل كان شرطاً فى وجود الحكم و عدمه.

فان قيل: الشّمس مع برودة الهواء، هى غيرُ الشّمس مع عدم البُرودة، او قيل: تجفيفُ الثّوب مع البرودة غيره، مع عدمها حتّى يصيرُ الشّطر جزئاً من احدهما، كان تعسّفاً.

و بالجملة كان غير ما تمّثل به من الاسود مع السّواد و لا مع السّواد، فانّ هذين الشّرطين يتعلّقان بالاسود وحده، و كذلک اذا قُلنا السقمونيا مسهّل اى ببلادنا و ليس مسهّل اى ببلاد التّرک، لم يكن الكون بتلک البلاد جزئاً من السقمونيا و لا من المسهّل، بل يختلف الحكم بحسبهما، و الحاصلُ ان اعتبار هذِهِ الامور حيث تعلّق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلّقها باجزائه، و المُراد هيهُنا اعتبار تعلّقها بالحكم حتّى يكون اعتبارها مُبايناً لاختيار اجزاءِ القضيّة.

الاعتبار، علم انّه راجعٌ الى نفس الحكم و ايضاً فكما امكن تعليقُ هذا الاعتبار باحد الّطرفين فلا شک فى امكان تعليقِهِ بالحكم و تعليقه بالحكم مغايرٌ لتعليقه بالطّرفين و بهذا القدر يحصلُ المطلوب اذا المطلوب وجودُ اعتبار يتعلّق بنفس الحكم. و اليه اشار بقوله: «و الحاصلُ ان اعتبار هذه الامور من حيثُ ما يتعلّق بالحكم الخ» و من الشّروط الاختلاف فى الكميّة، لجواز اجتماع الكُلّيّتين على الكذب و الجُزئيتين على الصّدق فى مادة الامكان، فان قلت الكليّتان فى مادّة الامكان صادقتان لصدق قولنا: كلّ انسان كاتب بالامكان، مع صدق قولنا: لا شىء من الانسان بكاتب بالامكان، فنقول: البحث ليس من اختلاف الجهة، بل عن اختلاف الكميّة، فلا اعتبار للجهة هنا فالكُلّيّتان كاذبتان، امّا الاوّل فلصدق قولنا: بعضُ الانسان كاتبٌ و الجهة غير معتبرةٌ فى هذا البحث، كذا قيل و الاولى بيان كذب الكُلّيّتين و صدق الجُزئيتين فى مادّة يكون المحمول فيها اعم، م.

قوله : «فان لم یکن لا قضیة شخصیة احتیج ایضاً الی ان یختلف القضیتان فی اکلمیّة اعنی فی الکُلیّة و الجُزئیّة کما اختلفتا فی الکیفّة یعنی الاجیاب و السّلب و الّا امکن ان لا یقتسما الصّدق و الکذب بل یکذبان معاً مثل الکُلّیتین فی مادّة الامکان مثل قولنا: کلّ انسانٍ کاتبٍ و لیس و لا واحدٍ من النّاس بکاتب، او یصدقان معاً مثل الجُزئیّتین فی مادّة الامکان ایضاً مثل قولنا: بعضُ النّاس کاتب و بعض النّاس لیس بکاتب، بل التّناقض فی المحصورات انّما یتّم بعد الشرط المذکور[1] بان یکون احدی القضیّتن کلیّة و الأخری جزئیّة».

القول: یُرید ان یبیّن أنّ المحصورات المُتقابلة مع اختلافها فی الکیفیّة، و مع حصولِ الشّرایط الثّمانیة فیها، لا تتناقض الّا مع شرطٍ آخر و هو الاختلاف فی الکمیّة و ذلک لانّ المُتّفقین فیها قد یصدقان معاً کالجُزئیّتین فی مادّة الامکان، و قد یکذبان معاً کالکلیّیتین فیها ایضاً فذلک الاختلاف بتلک الشّرایط و ان کان مقتسماً للصّدق و الکذب فی موادّ آخر کموادّ الوجوب و الامتناع، لکنّه لا یقتضی الاقتسام لذاتِهِ و الّا لکان مقتسماً فی جمیع المواضع.

قوله : «ثمّ بعد تلک الشرائط قد یحوج فیما یُراعی له جهة الی شرائط تحقّقها»
یرید انّ ذوات الجهة، مفتقرةٌ الی شرائط آخر تزیدُ علی هذهِ التّسعة علی ما نحقّقها.

قوله : «فلیکن الموجبة اولاً کلیّة و لنعتبر فی الموادّ فنقول: اذا قُلنا: کلّ انسان حیوان، لیس بعض النّاس بحیوان، کلّ انسان کاتب، لیس بعض النّاس بکاتب، کلّ انسان، حجر لیس بعضُ النّاس بحجر، وجدنا احدی القضیّتین صادقةً و الأُخری کاذبة، و ان کان الصّادق فی الواجب غیرُ ما فی الآخرین، ولیکن أیضاً السّالبةُ هی الکلیّة و لنعتبر کذلک فنقول: اذا قُلنا: لیس و لا واحد من النّاس بحیوان، بعض النّاس حیوان، و لیس و لا واحدٌ من النّاس بحجر، بعض النّاس حجر، و لیس و لا واحدٌ من النّاس بکاتب، بعضُ النّاس کاتب، وجدنا الاقتسام أیضاً حاصلاً، و اعتبر من نفسک الصّادق و الکاذب فی کلّ

---

[1] - الشّرایط المذکورة، خ ل.

مادّة».

يُريد امتحان المحصورات المُتناقضة فى الموادّ الثّلاثة فأورد امثلتها، و كان الصّادق هو الموجبة فى مادّة الوجوب، و السّالبة فى مادّة الامتناع، و الجُزئيّة فى مادّة الامكان، و الكاذبة ما يقابلها.

قوله: «و المناسبات الجاريةُ فى مختلفات الكيفيّة و الكميّة»

جرت العادةُ بأن يوضع لها لوح، فمختلفتا الكيفيّة، متّفقتا الكميّة ان كانتا كليّتين سميّتا متضادّتين، لجواز اجتماعهما على الكذب، دون الصّدق و هو فى مادّة الامكان و ان كانتا جُزئيّتين سميّتا «داخلتين» تحت التضادّ، لدخولهما تحت الكُـلّيتين و هـما يـجوز ان يجتمعا على الصّدق، دون الكذب كما فى تلك المادّة بعينها، و متّفقتا الكيفيةّ مختلفتا الكميّة و هما الواقعتان فى الطّوال سمّيتا «متداخلتين» لدخول احدهما فـى الآخـر، و مختلتفا هما معاً و هما المتناظرتان[1] سميّتا «متناقضتين» لامـتناع اجـتماعهما عـلى الصّدق و الكذب، فى شىءٍ من الموادّ.

* اشارةٌ *

الى التّناقض الواقع بين المطلقات
و تحقيق نقيض المطلق و الوجوديّ

«انّ النّاس قد أفتوا على سبيل التحريف[2] و قلّة التأمّل انّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات و لم يراعوا فيه الّا الاختلاف فى الكميّة و الكيفيّة و لم يتأمّلوا حقّ التأمّـل، أنّـه كـيف يمكن أن يكون احوال الشّروط الأُخرى حتّى يقع التّقابل فانّه اذا عُنىَ بقولنا كـلّ «ج»، «ب» أنّ كلّ واحد من «ج» «ب» من غير زيادة كلّ وقت أى اريد اثبات «ب» لكلّ عدد «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كلّ واحد من «ج» فى كلّ وقت و ان لم يـمنع ذلك لم يجب أن يكون قـولنا كـلّ «ج»، «ب» يـناقضه قـولنا ليس بـعض «ج»، «ب» فيكذب اذا صدق ذلك و يصدق اذا كذب ذلك، بل و لم يـجب ان لا يـوافـقه فـى

---

١ - «المتقاطرتان» خ، ل. ٢ - «التجريف» خ، ل.

الصّدق ما هو مضادّ له أعنی؛ السّالب الکلیّ فانّ الایجاب علی کلّ واحدٍ اذا لم یکن بشرطِ کُلّ وقت جاز أن یصدق معه السّلب عن کلّ واحدٍ، او عن البعض اذا لم یکن فی کُلّ وقت».

زعمَ جمهور المنطقیّین انّ المُطلقات، تتناقض اذا تخالفت فی الکیف و الکمّ معاً و غفلوا عن شروطٍ یختصّ بذوات الجهة، لا تصیرُ بدونها متناقضة، و الحق انّ المُطلقات المُتخالفة فی الکیف و الکمّ، عامّة کانت او خاصّة، قد یجتمع علی الصّدق بل المُتضادّة الّتی هی اشدّ القضایا امتناعاً عن الجمع علی الصّدق قد یجتمع ایضاً علیه اذا کانت مطلقة، و ذلک اذا کانت المادّة وجودیّة لا دائمة، فانّ الحکم فیها[1] بایجاب مطلق و بسلب مطلق، یصدق معاً فی قولنا: کلّ انسان نائم و بعضهم او کلّهم، لیس بنائم.

قوله: «بل وجب ان یکون نقیض قولنا کلّ «ج»، «ب» بالاطلاق الأعمّ بعض «ج» دائماً لیس بـ«ب» و نقیض قولنا لا شیء من «ج»، «ب» الّذی بمعنی کلّ «ج» ینفی عنه «ب» بلا زیادة هو قولنا: بعض «ج» دائماً هو «ب» و انت تعرف الفرق بین هذه الدّائمة و الضّروریّة، و نقیض قولنا: بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا کلّ «ج» دائماً یسلب عنه «ب» و هو یُطابق اللفظ المستعمل فی السّلب الکلیّ و هو أنّ لا شیء من «ج»، «ب» بحسب المتعارف المذکور و نقیض قولنا لیس بعض «ج»، «ب» هو قولنا: کلّ «ج» دائماً هو «ب»».

لمّا ابطل قولهم، حاول تحقیق الحقّ فیه و بیّن انّ نقیض المُطلقةِ العامّة، هی الدّائمة المُخالفة فی الکیف الّتی تعمّ الضّروریّة و غیرها[2] و ذلک لانّ الاقسام العقلیّة للمُطلقة

---

١ - «علیها» خ، ل.

٢ - قوله: «بیّن انّ نقیض المُطلقة العامّة هی الدّائمة المُخالفة فی الکیف الّتی تعم الضّروریة و غیرها»، و ذلک لانّ الاقسام لما انحصرت فی الثلاثة علی ما هو ظاهر، و المُطلقة یتناول القسمین، کان نقیضها بالضّرورة القسم الثّالث، اذ عند رفعها یتحقّق ذلک القسم، و عند وجودها لم یتحقّق و الّا لزم تداخل الاقسام المُتباینة و انّه محال فنقیض کل «ج»، «ب» بالاطلاق بعض «ج» لیس «ب» دائماً و نقیض بعض «ج»، «ب» کل «ج» دائماً یسلب عنه «ب» و هو یُطابق

العامّة، هى امّا دوام ايجاب ضروريّاً كان او لم يكن، و امّا دوامُ سلب ضروريّاً كان او لم يكن، و امّا وجودٍ خالٍ عن الدّوام، و المُطلقة العامّة الايجابيّة تشتملُ على الاوّل و الثّالث و تخلّى عن الثّانى، و السّلبيّة تشتملُ على الثّانى و الثّالث و تخلّى عن الاوّل، فالمُقابل للايجابيّة هى الدّائمة السّلبيّة، و للسلبيّة هى الدّائمة الموجبة فاذن المُقابلة للمُطلقة العامّة هى الدّائمة المُخالفة فى الكيف و لا يجوز ان يكون نقيضها ضروريّة مخالفة لانّهما تكذبان معاً ان كانت المادّة دائمةً لا ضروريّة مخالفة للمُطلقة و موافقة للضروريّة. امّا المطلقة فانّما تكذب لانّ المادّة دائمة مخالفة لها و امّا الضّروريّة فلانّها لا ضروريّة و الشيخ اوردَ المحصورات الاربع بالتّفصيل و ابتدء بالكليّتين و بيّن انّ نقيضهما الدّائمتان الجُزئيّتان، ثم قال:

«و انت تعرف الفرق بين هذه الدّائمة و الضروريّة»، يعنى: تناول الدّائمة لها و لغيرها، و انّما قال ذلک، لانّ الفرق بينهما فى الجُزئيّات ظاهر، ثمّ قال: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الاطلاق هو قولنا كلّ «ج» دائماً يسلب عنه «ب» و هو يُطابق اللفظ المستعمل فى السّلب الكليّ و هو أنّه لا شىء من «ج»، «ب» بحسب التّعارف المذكور»، الى قوله: «كلّ «ج» دائماً هو «ب» و فيه نظرٌ.

و هو انّ السّالبة الكُليّة من الدّائمة و المُطلقة العُرفيّة، انّما تتطابقان فى اعتبار الدّوام و الاشتمال على الضّرورة و اللاضرورة، و تتخالفان فى انّ الحكم فى احديهما بحسب الذّات و فى الأُخرى بحسب الوصف، فاذن ليستا بمُطابقتين على الاطلاق و لو كانتا مُتطابقتين مطلقاً لكان المُطلقة العُرفيّة اذا تخالفتا و ليس كذلک على ما يجىء بيانه:

قوله: «و اما المطلقة الّتى هى اخصّ و هى الّتى خصصّناها نحن باسم الوجوديّة»

اللفظ المستعمل فى السّلب الكلى، اى السّالبة العُرفية. و فيه نظر، لانّ الدّوام فى الدّائمة بحسب الذّات، و الدّوام فى العُرفية بحسب الوصف، فهما ليسا بمُطابقين على الاطلاق، بل انّما يتطابقان فى اعتبار الدّوام و الاشتمال على الضّرورة و ذلک لا يوجب المُطابقة و هذا ضعيفٌ، لجواز ان يكون المراد، المُطابقة من بعض الوجوه، م.

قد ذکرنا: انّ الوجودی، تارةً یعتبرُ فیه اللاضرورة و تارةً یعتبرُ فیه اللادوام[۱] و المُطلق العامّ، انّما یفضُل علی الاوّل بالضروریّ الذّاتی، و علی الثّانی بالدّائم المحتمل للضروری، فنقیضا هما، نقیضُ المطلق العامّ مضافاً الی ما یختلفان فیه[۲]، ممّا هو داخل فی المُطلق العامّ أعنی نقیض الوجودیّ اللاضروریّ امّا ضروریّ موافق و امّا دائمٌ مخالف، و نقیضُ الوجودی اللادائم، دائم امّا موافق او مخالف. و اعلم أنّ الجهات المُتباینة، اذا وقعت فی نقیض قضیّة ذات جهة واحدة ـ کما وقعت هیهُنا ـ فالواجب ان یوضع موضع ذلک النّقیض قضیّة واحدة، علی وجه لا یخلوا الحکم فیها عن احدی تلک الجهات، لو امکن.

---

۱ - قوله: «قد ذکرنا انّ الوجودی تارةً یعتبرُ فیه الضّرورة و تارةً یعتبرُ فیه اللادوام»، یکون نقیضها احدی الدّائمتین لانّ الاقسام، لمّا انحصرت فی الثّلاثة دوام الایجاب، و دوام السّلب، و الوجود الخالی عن الدوام و الوجودیة الدّائمة، هی القسم الثّالث فیکون احدی القسمین فیکون احدی القسمین الأُخری امّا دوام الایجاب او دوام السّلب فیکون نفیضها نقیضُ المُطلقة مع ما یفضل المُطلقة علیها، فانّ المُطلقة المُوجبة تفضل علی الوجودیّة الموجبة بأنّها تتناول دوام الایجاب و نقیضها اما انّه تفضل الوجودیّة فلتناوله الدّائمتین فنقیضها نقیض المُطلقة مع الفضل علیها و هو دوام السّلب، و کذلک المُطلقة السّالبة تفضل علی الوجودیّة السّالبة بدوام سلب نقیضها، فیکون نقیضها نقیض المُطلقة مع ما یفضل هی علیها و هو دوام السّلب، و ان اعتبر فیها اللاضرورة و المُطلقة تفضل علیها بالضّرورة المُوافقة فیکون نقیضهما امّا دائمة او ضرورة موافقة فاذا قلنا بالوجود کُلّ «ج»، «ب» فیکون نقیضه، لیس دائماً بالوجود کل «ج»، «ب» بل امّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوبة عنه، و اما النّسخة المشتملة علی الضّرورة فلیست مصحّحة لمّا تقدّم و ما تأخّر ،امّا ما تقدّم فلانّ القضیّة الّتی خصّصها الشیخ باسم الوجودیّة هی الوجودیّة اللادائمة، و امّا ما تأخّر، فهو ما قال الشارح انّ باقی المحصورات فی الوجودیّة اللادائمة و اذا قُلنا بعض «ج»، «ب» علی ذلک الوجه فنقیضه لا شیء من «ج» انّما هو بالوجود «ب» بل امّا کل «ج»، «ب» دائماً او لا شیء من «ج»، «ب» دائماً و نقیض قولنا: لیس بعض «ج»، «ب» أی لیس بهذا المعنی هو قولنا کل «ج» امّا دائماً «ب» و امّا لیس «ج»، «ب» و اعلم ان أخذ نقیض السّالبة الجُزئیة صواب، و اخذ نقیض الموجبة لیس بصواب، لانّ التّردید بین نقیض الجُزئتین فی کُلّ واحد، کافٍ فی نقیض الجُزئیة، و التّردید بین الکُلیتین لیس بکافٍ علی ما هو المشهور، م.

۲ - «تخلیان عنه» خ، ل.

قوله: «فاذا قلنا فيها كلّ «ج»، «ب» اى على الوجه الّذى ذكرناه كان نقيضه ليس انّما[١] بالوجود كلّ «ج»، «ب» بل امّا بالضّرورة بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلك».

و فى بعض النّسخ: « بل امّا دائماً بعض «ج»، «ب» او «ب» مسلوب عنه كذلک»، و الصّحيح هو الأخير وحده و ذلک لأنّه نقيض الوجوديّ اللادائم، و الأوّل ليس بنقيض لأحد الوجوديّين، بل انّما هو نقيضُ الممكن الخاصّ، فلعلّ السهو انّما وقع من النّاسخين، و ممّا يدلُّ على انّ الحق هو الاخير انّه اورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما.

قوله: «و اذا قلنا فيها: ليس و لا شيء من «ج» «ب» اى على الوجه الّذى ذكرناه، كان نقيضُه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض «ج» دائماً له ايجاب «ب» او سلبه عنه، لأنّه اذا سيق الحكم انّ كلّ «ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مالا دائماً يقابلُهُ ان يكون نفى دائماً أو اثبات دائماً و لا نجد له قضيّة لا قسمة فيها مقابله او يعسر وجودها».

اى لا تجدُ قضيّة تشتمل على الدّائمتين المُختلفتين لا قسمة فيها بالسّلب و الايجاب، لانّهما[٢] لا تتداخلان او يعسر وجودُها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدّائمتين المُختلفتين فقط، ثمّ قيل: فى هذا الموضع ان الحكم على بعض «ج» بـ«ب» بتلک الجهة.

قوله: «و نقيض قولنا بعض «ج»، «ب» بهذا الوجه، لا شيء من «ج» نّما هو بالوجود «ب»[٣] بل امّا كلّ «ج»، «ب» دائماً او لا شيء من «ج»، «ب» دائماً و نقيضُ قولنا: ليس بعض «ج»، «ب» اى ليسيّة بهذا المعنى هو قولنا كلّ «ج» امّا دائماً «ب» و امّا دائماً ليس بـ«ب».

و ذلک ظاهر.

---

١ - «امّا» خ، ل.
٢ - «فى الكلّ و البعض» خ، ل.
٣ - «ليس انّما بالوجود شيء من «ج»، «ب» خ، ل.

و اعلم انّ قولنا: كلّ «ج» دائماً امّا «ب» و امّا ليس «ب» يصدق فى ثلاثة مواضع، حدها ان يكون ايجابه على كل «ج» دائماً، و الثّانى ان يكون سلبه عن كلّ «ج» دائماً، و الثّالث ان يكون ايجابه على البعض و سلبه عن الباقى دائمين.

قوله: «و لا تظنن انّ قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»[1] الّذى هو نقيضُ قولنا بالاطلاق شيء من «ج»، «ب» هو فى معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من «ج»، «ب» لانّ الاوّل قد يصدق مع قولنا بالضّرورة كلّ «ج»، «ب» و لايصدق معه[2] الآخر».

يريد انّ سلب الاطلاق الّذى هو نقيض الاطلاق، ليس هو اطلاق السّلب الّذى هو احد قسمى الاطلاق فانّ سلب الاطلاق يقع على ضرورة المُخالفة و سلب الاطلاق الخاصّ، يقع على الضّرورتين جميعاً و اطلاق السّلب لا يقع عليهما و قد مرّ بيان هذا مرّة اُخرى

---

۱ - قوله: «و لا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من «ج»، «ب»، يُريدُ الفرق بين سلب الاطلاق و اطلاق السّلب، و الاطلاق امّا عدمى و امّا وجودى، امّا سلب اطلاق الوجود الايجاب، فالفرق بينه و بين اطلاق السّلب الوجودى، انّ الاوّل يصدق مع الضّرورة المُوافقة للاطلاق فى الكيف و هى الضّرورة الموجبة، و مع الضّرورة المُخالفة و هى الضّرورة السالبة. لا يقال: سلب الاطلاق الوجودى، امّا بانتفاء الجزء الاوّل و حينئذٍ يصدقُ السّالبة الدّائمة و هى تجتمع مع الضّرورة السّالبة، و امّا بانتقاء الجُزء الثّانى فيصدق الموجبة الدّائمة و هى تجتمع مع الضّرورة الموجبة فسلب الاطلاق الوجودى، يقع على الضّرورتين بخلاف اطلاق السّلب الوجودى، لانّه يشتملُ على الثّبوت بالفعل، فلا يتناولُ الضّرورة المُخالفة على اللاثبوت بالفعل، فلا يتناول الضّرورة المُوافقة و امّا سلب الاطلاق العام الايجابى، فهو يقع على الضّرورة المُخالفة بلا اطلاق فى الكيف و هى الضّرورة السّالبة لانّه صلب دائم و هو يقع على السّالبة الضّرورية بخلاف اطلاق السّلب، فانّها لا يقع على الضّرورة المُخالفة للاطلاق فى الكيف فانّ الضّرورة المُخالفة له هى الضّرورة الموجبة و اطلاق السّلب اعنى السّالبة المُطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق فى الاطلاق العام و الوجودى، لكن مراد الشيخ هيهُنا، الفرق فى الاطلاق الوجودى، فانه قال: «الاوّلُ يصدقُ مع قولنا بالضرورة كل «ج»، «ب» و سلب الاطلاق انّما يصدق مع الضّرورة الموجبة، لو كان سلب الاطلاق الوجودى و اليه اشار الشيخ بقوله: «و قد مرّ بيان هذا مرّة اُخرى»، حتّى قال: «و السّالبة الوجودية» الخ، م.

۲ - «مع» خ ل.

حين قال و السالبة الوجوديّة الّتى بلا دوام هى غير سالبة الوجود بلا دوام.

قوله : «فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه ان يجعل المطلقة اخصّ ممّا يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين، و ذلك ـ مثلاً ـ ان يكون الكلّيّ الموجب المطلق هو الّذى ليس انّما الحكم على كلّ واحد فقط بل و فى كلّ زمان كون الموضوع على ما وصف به و وضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السّالب الكلىّ حتّى يكون قولنا كلّ «ج»، «ب» انّما يصدق اذا كان كلّ واحد من «ج»، «ب» و فى كلّ زمان له «ج» و فى كلّ وقت حتّى اذا كان فى وقت ما هو موصوفاً بأنّه «ج» بالضّرورة او غير الضّرورة و فى الوقت لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السّلب الكلّى».

الباعث على هذا، انّ المعلّم الاوّل و غيرُه، قد يستعملون فى القياسات المُطلقة نقائض بعض المُطلقات على انّها مطلقة، و لذلك حكم الجمهور بانّها تتناقضُ فلمّا ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملاً فتمسّك بحيلتين اوّليهما، حملُ المُطلقة على العُرفيّة و هو ان يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع و حينئذٍ يكون هذا المُطلق، اخصّ من المُطلق العامّ و الحال بينه و بين المطلق الخاصّ، مختلفٌ فى العموم فانّه يشمل الضّرورىّ و الدّائم بخلاف المطلق الخاصّ، و المُطلق الخاصّ يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه.

قوله : «و اذا اتّفقنا على هذا كان قولنا ليس بعضه «ج»، «ب» على الاطلاق نقيضاً للسّالبة الكليّة».

هذا موضع بحث و نظر[1] لانّه ان اراد به انّ المُطلقات العُرفيّة متناقضة كان باطلاً فانّ

---

١ – قوله: «هذا موضع بحث و نظر»، لانّ المُطلقة الّتى جعلها نقيضاً للعُرفية، امّا ان تكون عرفية او مطلقة عامّة او خاصّة فان كانت عُرفية فالمُطلقات العُرفية، لا تتناقض لجواز اجتماعها على الكذب، حيث يكون الحكم لا دائماً بحسب الوصف ايجاباً او سلباً، و ان كانت مُطلقة عامة او خاصّة، فلا تتناقض ايضاً لجواز اجتماعها على الصّدق، و الجواب ان المُراد لا هذا و لا ذاك، فانّ الشّيخ لمّا اراد ان يعين للمُطلقة نقيضاً من جنسها، اعتبر المُطلقة عُرفية، حتّى يكون لها بعض

دوام الايجاب بحسب الوصف، لا يُناقض دوام السّلب بحسبه، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه ايجاباً او سلباً، و ان اراد به انّ المُطلقة العُرفيّة يناقضها المُطلقة العامّة او الخاصّة كان ايضاً باطلاً لانّهما تجتمعان على الصّدق عند كون الحكم عرفيّاً لا دائماً بحسب الذّات موافقاً للمُطلقة العُرفيّة فان المُطلقة العُرفيّة يصدق معه لكونه عرفيّاً و المُطلقة العامّة و الخاصّة المُخالفة تصدقان ايضاً معه لكونه لا دائماً بحسب الذات، بل الحقُّ فيه انّ نقيض المُطلقة العرفيّة هو مطلقةٌ عامّة وصفيّة مخالفةٌ و ذلک لانّ الدّوام يقابل الاطلاق العامّ، فلمّا كان الدّوام هيهُنا بحسب وصف الموضوع، فينبغى ان يكون الاطلاق العامّ ايضاً بحسبه، لوجوب اتّحاد الشّرط فى طرفى النّقيض ـ كما مرّ ـ و هذا الاطلاق يشمل الدّوام المخالف و اللادوام كليهما بحسب الوصف و هو اخصّ من الاطلاق العامّ بحسب الذّات بالعُرفى اللادائم المخالف.

قوله : «لكنّا، نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرّد الاثبات و النفى»

من جنسها و المُطلقه الحينيّة، نقيضٌ لها من جنسها، لانّها و العرفية داخلتان تحت المُطلقة الوصفية، اعنى الّتى يكون الحكم فيها بحسب الوصف، سواء كان فى جميع اوقات الوصف، او فى بعضها و كانّه اشار اليه بقوله: «حتّى اذا كان فى وقت ما هو موصوفاً بـ«ج» بالضّرورة او غير الضّرورة و فى ذلک الوقت، لا يوصف بـ«ب» كان هذا القول كاذباً»، فانّه يفهم منه انّ كذب الموجبة العُرفية، انّما هو بالسّلب فى بعض اوقات الوصف و ايضاً سيقول انّ الدّائمة مُناقضتها، تجرى على نحو مناقضة الوجوديّة، بحسب الحينيّة الاولى و تقرب منها و هذا صريح فى انّ نقيض العرفيّة هو الاطلاق الوصفى، و هذا الاطلاق، اى الاطلاق الوصفى الحينى، الّذى هو نقيض العرفى، يشتملُ الدّوام المخالف فى الكيفيّة للعرفى و اللادوام كليهما، بحسب الوصف ـ مثلاً ـ اذا كان العُرفى، موجباً فنقيضهُ سالبة و معناها السّلب فى بعض اوقات الوصف، فهو يتناول السّلب فى جميع اوقات الوصف و هو الدّوام المخالف بحسب الوصف و السّلب فى بعضها دون بعض و هو اللادوام بحسب الوصف و هو اى الوصف الحينى، اخص من الاطلاق العام، بحسب الذّات، فانّه يتناول العُرفى اللادائم المخالف و هو الحكم فى جميع اوقات الوصف لا دائماً بخلاف الحينيّة و انّما قيل الاطلاق، بحسب الذّات احترازاً عن الاطلاق العامّ، بحسب الوصف، فانّه هو الوصفى الحينى بعينه، م.

ای کان الاطلاق اوّلاً عبارة عن مجرّد الاثبات و النّفی و هیهُنا قد لحقه شرط ما هو الدّوام بحسب الوصف.

قوله : «و مع ذلک فلا یعوزنا[۱] مطلق وجودیّ بهذا الشّرط»
قد ذکرنا انّ لمحصّلی اهل هذه الصّناعة فی تفسیر الاطلاق رأیین: احدهما انّه یشملُ الضّروریّ کما ذهب الیه ثامسطیوس و هو العامّ و الثانی انّه لا یشملُهُ کما ذهب الیه الاسکندر و هو الخاصّ. و الشیخ اراد ان یبیّن انّ کلّ واحدٍ من الرّأیین یمکن ان یخصّص علی الوجه الّذی ذهب الیه هیهنا حتّی یتمشّی التّناقض فی المُطلقات بحسب الرّأیین جمیعاً، و بیانُهُ انّ العرفیّ یمکن ان یؤخذ متناولاً للضّرورة و یکون عامّاً، و یمکنُ ان یکون غیر متناول لها و یکون خاصّاً، فالمُطلق العامّ العرفیّ، یوافق الرأی الاوّل، و الخاصّ و هو العرفیّ الوجودی، یوافق الاسکندری.

قوله : «لانّه لیس اذاکان کلّ «ج»، «ب» کلّ وقت یکون فیه «ج» یکون بالضّرورة مادام موجود الذّات فهو «ب» و قد عرفت هذا».
یعنی :لیس اذا صدق العرفی یجب ان یصدق الضروریّ الذّاتی بل قد یصدق العرفی و

۱ - قوله: «و مع ذلک فلا یعوزنا»، کأن سائلاً یقول: انّک مهدت حیلة فی المُطلقات البسیطة، حتّی اخذت لها نقایض من جنسها، فکیف تمهد الحیلة فی المطلقات المرکبة؟ اجاب بانّا لم نحتج فی اخذ نقایض المُطلقات المُرکّبة من جنسها، فلیس المُراد ان کُلّ مطلقة لها نقیض من جنسها، بل ذلک فی بعض المُطلقات، و الحیلة المذکورة کافیة، و لئن سلّمناه، لکن کما مهدنا الحیلة ثمة کذلک امکننا ان نمهد هیهُنا بان نقیم مقام المُطلقة الوجودیة العُرفیة الخاصّة، حتّی یکون نقیضها حینیّة مطلقة مخالفة او ضروریّة موافقة و هذان الجوابان مستفادان من قوله: «فلا یعوزنا» لانّ الاعواز فی اللغة: الاحتیاج الی شیء و عدم الاقتدار علیه، فانتفائه امّا بعدم الاحتیاج الیه و امّا بوجود الاقتدار علیه و انّما حمل العُرفیة الخاصّة منها علی العُرفیة اللاضروریة، لا للدّائمة لقوله: «لانّه لیس اذا کان کل «ج»، «ب» کُلّ وقت یکون فیه «ج» بالضّرورة مادام موجود الذّات فهو «ب»، و هو ظاهر الدّلالة علی ذلک، م.

لا يصدق الضرورىّ و ذلک حين كونه وجوديّاً فالعُرفىّ الوجودى، مطلقٌ غير ضرورى، كما ذهب اليه الاسكندر مع انّه يتناقض فى جنسه، و نقيضُهُ هو نقيض العُرفىّ العامّ مضافاً الى الضّرورىّ الذّاتىّ الموافق.

قوله : «القوم الّذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلهم و استعمالاتهم ان يصالحونا على مثل هذا، و بيان هذا فيه طول».

يريد انّ جمهور المنطقيّين لا يمكنهم التخلّص عمّا ذهبوا اليه و هو القول بكون المُطلقات متناقضة على الاطلاق و ذلک لانّهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور فى التّعليم الاوّل على ما ذهبنا اليه فى جميع المواضع، فانّ من امثلة التّعليم الاوّل للمطلقات قوله: كُلّ مستيقظ نائم و كلّ نائم، مستيقظ و ما يجرى مجريهما، ممّا لا يمكن حمله على العرفىّ و كذلک فى الاستعمالات فانّ فى التّعليم الاوّل قد استعمل المُطلقة حيث لا يمكن استعمال العُرفيّة هناک.

قوله : «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كلّ «ج»، «ب» انّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»[1].

هذا هو الحيلة لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض و هو ان يراد بالموضوع، ما يُوجد منه فى زمان بعينه من الماضى و الحال، كما ذهب اليه قوم فى تفسير المطلق ـ كما ذكرناه

---

۱ - قوله: «و ان كانت الحيلة ايضاً ان يجعل قولنا كل «ج»، «ب» انّما يتّصل فيه قيد زمان بعينه»، هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة فى زمان معيّن من الازمنة الماضية او الحالية و هى غيرُ كافية لجواز تصادق السّلب و الايجاب بالفعل على الافراد بكون الايجاب عليها فى زمان آخر، نعم لو كان تعيين الزّمان فى جانب الحمل لكان كافياً، و من هذا يظهر ان قوله: «لانّ الحكم على جيمات زمان ما، بانّها جميعها «ب» و بانّ بعضها ليس «ب» فى ذلک الزّمان بعينه مما لا يجتمعان» الخ، لا يناسب ما ذكره الشيخ و كذا قوله: «و هذا ايضاً يحتاج الى شرط آخر»، لانّ الزّمان فى المقامين، لم يعتبره فى جانب الموضوع، بل فى جانب الحمل، م.

قوله : «لا يعمّ كلّ آحاد «ج» بل كلّ ما هو «ج» موجوداً فی ذلک الزّمان و کذلک قولنا: لیس شیء من «ج»، «ب» أی من جیمات زمان موجود بعینه، و حینئذٍ فانّا اذا حفظنا فی الجزئیتیّن ذلک الزّمان بعینه بعد سایر ما یجب ان یحفظ ممّا حفظه سهل صحّ التناقض».

اشارةٌ الی ما ذکرنا من انّ هذا الاعتبار یقتضی جزئیّة الحکم، و انّما یصحّ التّناقض بحسب هذا الاعتبار، لانّ الحکم علی جیمات زمان ما، بانّها جمیعها «ب» و بانّ بعضها لیس «ب» فی ذلک الزّمان بعینه ممّا لا یجتمعان علی الصّدق و لا علی الکذب.

اقول: و هذا ایضاً یحتاج الی شرطٌ آخر و هو کون ذلک الزّمان مطابقاً للحکم غیر محتمل لانّ ینقسم الی اجزاء یمکن ان یقع الحکم فی بعضها دون بعض فیجتمع الوقوع و اللاوقوع معاً فی ذلک الزّمان و یصدقان معاً مثلاً اذا قلنا: کلّ انسان موجود فی نهار هذه الجمعة، فهو صائمٌ ذلک النّهار فانّه یناقض قولنا: بعضهم لیس بصائم فیه، و امّا اذا قلنا کُلّ انسان موجود فی نهار، هذه الجمعة فهو مصلّ فیه فانّه لا یُناقض قولنا: بعضُهُم لیس بمصلٍّ فیه، لانّه یمکن ان یکونوا مصلّین فی بعض اجزائه غیر مُصلّین فی البعض الآخر فیصدق الحکمان معاً، کما ذکرناه فی المطلقات الّا ان یقیّد احد طرفیه بالدّوام کما کان ثَمّ.

قوله : «و قد قضی بهذا قوم لکنّهم ایضاً لیس یمکنهم ان یستمرّوا علی مُراعاه هذا الاصل و مع ذلک فیحتاجون الی ان یعرضوا عن مراعات شرایط لها غناء و لیرجع فی تحقیق ذلک الی کتاب «الشفاء».

اقول: یُرید انّ هذا مذهب قوم فی تفسیر الاطلاق ـ کما مرّ ـ لکن الفساد یتوجّه علیهم من جهتین: احدیهما انّه لا یمکنهم الاستمرار علی مذهبهم[1] فی جمیع المواضع مثلاً اذا

---

۱ – قوله: «لکن الفساد یتوجّه علیهم من جهتین احدیهما انّه لا یمکنهم الاستمرار علی مذهبهم»، لانّهم اذا ارادوا عکس السّالبة المُطلقة الکلیّة و کانت المادّة قولنا: لا واحد من الکاتبین الموجودین فی هذا الزّمان بمالک الف و قر ینعکس عندهم الی قولهم: لا واحد من

اراد و اعکس السّالبة الکليّة المُطلقة و کان المادّة قولنا: لا واحد من الکتّاب الموجودين فی هذا الزّمان بمالک الف و قر ذهب ينعکس عندهم الی قولنا: لا واحدٍ ممّن يملک الف وقر ذهب بکاتب، فلا يبقی الموضوع علی شرط فانّه يمکن ان لا يکون فی هذا الزّمان الف و قر ذهب اصلاً مع انّ هذه القضيّة يلزمهم ان يجعلوها أيضاً مطلقة اذ ليس بضروريّة و لا ممکنة علی تفسيرهم و لا خارج عن هذه الثّلاثة عندهم.

فظهر انّ مذهبهم لا يستمرّ، و ثانيها انّهم يحتاجون الی الاعراض عن مراعاة شرائط کثيرة الفوائد فی العلوم و غيرها، و ذلک کاعتبار الجهات الّتی تکون بحسب انتساب المحمولات الی الموضوعات فی طبايعها و هم حين يجعلون الجهات متعلّقة بالاسوار، معرضون عنها ضرورة.

و اعلم انّ الفساد فی هذا الاعتبار، انّما وقع لتقييد الموضوع بالزّمان المعيّن، فانّ ذلک يجعل الحکم جزئيّاً لتعلّقِهِ ببعض ما يقال عليه «الموضوع»، امّا اذا قيّد الحکم بزمان بعينِهِ و ترک الموضوع مطلقاً واقعاً علی کلّ ما يقال عليه کانت القضيّة مطلقة وقتيّة صادقةً علی الضّروريّة الوقتيّة و علی غيرها، و حينئذٍ يکون المُتناقضان مُطلقين من جنسٍ واحد، و لا يقعُ فی القضايا المُتناقضة نقيضان متّحدی الجهة غير هذين، و ينبغی ان يکون الزّمان کما وصفناه لئلا يمکن ان يجتمعا علی الصدق.

* اشارةٌ الی تناقض سائر ذوات الجهة *

«امّا الدّائمة فمناقضتها تجری علی نحو مناقضة الوجوديّة الّتی بحسب الحيلة الاولی،

مالکی لف و قر بکاتب و لا يبقی الموضوع علی شرطِهِ و هو تقييده هذا الزّمان لجواز ان لا يوجد فی هذا الزّمان من يملک الف وقر، و فيه نظر، لانّا لا نسلّم انّ الموضوع ليس بباق علی شرطه، لانّ السّالبة لا تستدعی وجود الموضوع.

ـ فان قلت: مذهب القوم، يقتضی ذلک، فانّهم حقّقوا السّالبة المُطلقة بانّها التی يحکم فيها علی الافراد الموجودة فی الزّمان الماضی و الحال، کما قال الشيخ، فکذلک قولنا: ليس شیء من «ج»، «ب» من جيمات زمان موجودة بعينه.

ـ فنقول: انّما الحکم علی الافراد الموجودة، و امّا الصّدق فلم يتوقف عليها، م.

و تقرب منها فليعرف من ذلک».

اقول: قد مرّ انّ الاطلاق العامّ و الدّوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان، فنقيض هذه الدّائمة مطلقة عامّة مخالفة لها فی الكيف، و نقيض الدّائمة اللاضروريّة هو تلک ايضاً مضافة الى ضروريّة موافقة، و قد بيّنا انّ الوجوديّة المُطلقة الّتی بحسب الحيلة الاولی اذا كانت عامّة، كان نقيضها مُطلقة عامّة وصفيّة مخالفة و اذا كانت خاصّة كان نقيضها تلک ايضاً مضافة الى ضروريّة موافقة.

فظهر انّ نقيض الدّائمة كنقيض العرفيّة الّا انّ الاطلاق فی احديهما بحسب الذّات و فی الأُخرى بحسب الوصف و هو المُراد من قوله: «و تقرب منها».

قوله: «و اما قولنا بالضرورة كلّ «ج»، «ب» فنقيضه ليس بالضّرورة كلّ «ج»، «ب»»، ای بل يمكن بالامكان الأعّم[1] دون الاخصّ و الخاص ان لا يكون بعض «ج»، «ب» و يلزمُهُ ما يلزم هذا الامكان فی هذا الموضع، و امّا قولنا بالضّرورة لاشیء من «ج»، «ب»–فنقيضُهُ ليس بالضّرورة لا شیء من «ج»، «ب» ای بل ممكن ان يكون بعض «ج»، «ب» بذلک الامكان دون امكان آخر، و قولنا بالضرورة بعض «ج»، «ب» يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن ن لا يكون شیء من «ج»، «ب» ای بالامكان الاعمّ و قولنا بالضرورة ليس بعض «ج»، «ب» يقابلُه على ذلک القياس قولنا يمكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» ای بالامكان الاعمّ، و هذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة و لا موجبة سالبة. فاحفظ ذلک و لا تسه فيه سهو الاوّلين.[2]

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الاعمّ يقابله على سبيل النّقيض ليس بممكنا ن يكون كلّ «ج»، «ب» و يلزمه بالضّرورة ليس بعض «ج»،«ب». و تمّم

---

۱ – «و العامّ» خ، ل.

۲ – قوله: «و لا تسه فيه سهو الاوّلين» حيث شككوا فی الواجب بانّه يمكن ان يكون فيكون ممكناً ان لا يكون و قوله: «اكثر من لزوم انّه واجب»، ای لمّا كانت المواد ثلاثة فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط، فاذا رفع الامكان الخاص فلزوم الامتناع ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما، م.

انت من نفسک ساير الاقسام على القياس الّذى استفدته.

و قولنا ممكن ان يكون كلّ «ج»، «ب» بالامكان الخاص يقابلُهُ ليس بممكن ان يكون كلّ «ج» «ب» و لا يلزمه انّه ممتنع ان يكون ذلک اكثر من لزوم انّه واجب، بل لا يلزمه من باب الضّرورة شىء فاحفظ هذا، و قولنا ممكن ان لا يكون شىء من «ج»، «ب» بهذا الامكان، يقابلُهُ ليس بممكن ان لا يكون شىء من «ج»، «ب» و كان هذا القائل يقول، بل واجبٌ ن يكون شىء من «ج»، «ب» او ممتنع فكانّه يقول بالضرورة بعض «ج»، «ب» او بالضّرورة ليس بعض «ج»، «ب» و ليس يجمع هذين امر جامع يمكننى فى الحال ان اعبّر عنه عبارة ايجابية حتّى يكون نقيض السّالبة الممكنة موجبة، ثمّ ما الّذى يحوج الى ذلک، و من المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب [١] هذا، و امّا قولنا يمكن ان يكون بعض «ب» اى بل امّا ضرورىّ ان يكون او ضرورىّ ان لا يكون، و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه قولنا: ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» اى بالضّرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضرورة يكون لا شىء من «ج»، «ب». هكذا يجب ان يفهم حال التّناقض فى ذوات الجهة و تخلّى عمّا يقولون.»

اقول: الاقسام بحسب الضّرورة ثلاثة؛ ضرورة ايجاب، و ضرورة سلب، و امكان خاصّ، و الامكان العامّ يتناول احدى الضّرورتين مع الامكان الخاص، فالضّروريّة و الممكنة العامّة المُختلفتان مُتناقضتان هذه نقيضة لتلک و تلک نقيضة لهذه، و المُمكنة الخاصّة يناقضها ما يتردّد بين الضّرورتين، و الحال فى جمعهما فى قضيّة واحدة كالحال فى الدّوام الّذى مرّ ذكره، و الشيخ ذكر هذه الاحكام فى المحصورات بالتّفصيل و الفاظه ظاهرة، الّا انّ فى قوله فى آخر الفصل: «و قولنا ممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب» يناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض «ج»، «ب»، اى بالضّرورة يكون كلّ «ج»، «ب» او بالضّرورة يكون لا شىء «ج»، «ب»، موضع نظرٌ فانّ الواجب ان يزاد فيه او بالضّرورة بعض «ج» «ب» و باقيه ليس «ب» او يقال بالاجمال بالضرورة كلّ «ج» هو امّا «ب» و

---

١ – قوله: «و من المعلوم انّ قولنا يمكن ان لا يكون فى الحقيقة ايجاب»، كانّه يحتمل ان يتخيّل العبارة الايجابية نقيض الممكنة لاشتمالها على الايجاب و ان كانت سالبة فلو كانت نقيضها موجبة يوافق النقيضان فى السلب، م.

امّا ليس «ب» ليدخل فيه الاقسام الثّلاثة كما مرّ فى باب الدوام.

* اشارة الى عكس المطلقات *

«العكسُ هو ذن يجعل المحمول من القضيّة موضوعاً، و الموضوع محمولاً مع حفظ الكيفيّة و بقاء الصّدق و الكذب بحاله.»

هذا رسم العكس المستوى الخاصّ بالحمليّات، و ان جعل بدل المحمول محكوماً به و بدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً، و اشتباه المحمول بجزئِهِ فى المثال المشهور و هو قولنا: لا شىء من الحائط فى الوتد الّذى لا ينعكس الى قولنا لا شىء من الوتد فى الحائط، و ما يجرى مجراه ممّا لا يقع ممّن له فطانة، و القيد الّذى زاد فيه الفاضل الشارح لاجله و هو قوله: «ان يجعل المحمول بكليّته موضوعاً و الموضوع بكليّته محمولاً» لا حاجة اليه، فانّ بعض المحمول، لا يكون محمولاً و بعض الموضوع لا يكون موضوعاً، و اشتراط حفظُ الكيفيّة واجبٌ فى العكس اصطلاحاً، و يجبُ اشتراط بقاء الصدق ايضاً و الّا لما كان العكس لازماً لاصل القضيّة، و ليس المُراد منه انّ الاصل ينبغى ان يكون صادقاً و العكسُ تابعاً له فيه بل المُراد انّ الاصل ينبغى ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اى يكون وضع الاصل مستلزماً لوضع العكس، و امّا اشتراط الكذب فيه فمستدركٌ لانّ استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه، فانّ استثناء نقيض المقدّم، لا ينتج.

و من الموادّ الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا: كلّ حيوان، انسان، فانّه كاذب و عكسه و هو انّ بعض النّاس حيوان صادقٌ، فزيادة. «و الكذب» فى الكتاب سهوٌ لعلّه وقع من ناسخيه فانّ اكثر الكتب خالية عنها، و قد رايت بعضُ نسخ هذا الكتاب ايضاً خالياً عنها و كثير من المتأخّرين لم يتنّبهوا لهذا و ذكروا قيد الكذب فى مصنّفاتهم.

قوله: «و قد جرت العادة ان يبدء بعكس السّالبة المطلقة الكليّة و تبيّن انّها منعكسةٌ

مثل نفسها و الحقّ أنّه لیس لها عکس[1] الّا بشیء من الحیل الّتی قیلت فانّه یمکن ان یسلب الضّحّاک سلباً بالفعل عن کلّ واحد من النّاس و لا یجب ان یسلب الانسان عن شیء من الضّحّاکین فرُبّماکان شیء من الاشیاء یسلب بالاطلاق عن شیء لا یکون موجوداً الّا فیه و لا یمکن سلب ذلک الشیء عنه».

اقول: یرید انّ السّالبة الکلیّة المطلقة، عامّةً کانت او خاصّة، لا تنعکس الّا اذا کانت بحسب الحیلتین المذکورتین، و بیّن ذلک بانّ الشّیء الّذی له خاصّة مفارقة، قد ینسلب عنها بالاطلاق و یمتنع سلبه عنها، فاذن الانعکاس لا یطرّد فی جمیع الموادّ. هذا هو المُراد من قولنا لا تنعکس.

و ذکر الفاضل الشارح: انّ بعض الاعراض العامّة ایضاً کذلک لموضوعاتها کالمتحرّک للانسان فلا فائدة للتخصیص بالخاصّة.

اقول: و لعلّ الشیخ انّما خصّ البیان بالخاصّة لکونها اوضح فانّ ایجاب الموضوع علی الخاصّة الّتی هی القابل للعکس المطلوب انّما یکون کلیّاً و علی العرض جزئیّاً و الامتناع عن الجمع علی الصّدق فی المُتضادّین اوضح منه فی المتناقضین.

---

۱ - قوله: «و الحقّ انه لیس لها عکس» الحقُّ انّ السّالبة المطلقة، لا تنعکس لانّ الشّیء اذا کان له خاصّة مفارقة سلب تلک الخاصّة عنه و لا یصحُّ سلب ذلک الشّیء عن الخاصّة فیصحّ ان یقال: لا شیء من الانسان بضاحک بالاطلاق و لا یصحّ سلب ذلک الشّیء من الخاصة فلا یصحُّ ان یقال: لا شیء من الضّاحک بانسان. قال الامام: لا فائدة فی التّخصیص بالخاصة، لانّ بعض الاعراض العامّة کالمتحرّک کذلک فانّه یصدق لا شیء من الانسان بمتحرّک بالاطلاق بخلاف لا شیء من المتحرّک بانسان بالاطلاق. اجاب الشارح بانّه انماع خصص البیان بالخاصّة لانّ کذب العکس فیها اظهر و اوضح منه فی العرض العام، فان قولنا: لا شیءٌ من الضّاحک بانسان کاذب لصدق ضدّه و هی الموجبة الکلیّة، و قولنا: لا شیء من المتحرّک بانسان، کاذب لصدق نقیضه و هی الموجبة الجُزئیّة و المُنافات بین الضدّین اظهر منها بین النّقیضین لانتقال الضدّ علی النّقیض. و یمکن ان یجاب بان مراد الشیخ انّ السّالبة الکُلیّة لا تنعکس اصلاً الی الکُلیة و لا الی الجُزئیة یدل علیه قوله: «و الحق انّه لیس لها عکس»، فانّ النّکرة فی سیاق النّفی، للعموم و ذلک لا یتمّ الّا بالخاصّة لا بالعرض العام، م.

قوله : «و الحجّة الّتی یحتجوّن بها لا یلزم الّا ان یؤخذ المطلقة علی احد الوجهین[1] الآخرین، و امّا انّ تلک الحجّة کیف هی فهی انّا اذا قلنا لیس و لا شی من «ج»، «ب»، فیلزم ان یصدق لیس و لا شیء من «ب»، «ج» المطلقة و الّا صدق نقیضها و هو انّ بعض «ب»، «ج» المطلقة فلنفرض ذلک البعض شیئاً معیّناً و لیکن «د»، فیکون «د» بعینها «ج» و «ب» معاً، فیکون شیء ممّا هو «ج» هو «ب» و ذلک الشّیء و هو «د» المفروض لا انّ العکس الجُزئیّ الموجب قد اوجبه فانّا لم نعلم بعد انعکاس الجُزئیّ الموجب و قد کنّا قلنا لا شیء ممّا هو «ج»، «ب» هذا محال».

اقول: هذه الحجّة قد اوردت فی التّعلیم الاوّل و اعترض بعض المنطقیّین علیها[2] اوّلاً بانّها مبنیّةٌ علی بیان انعکاس الموجبة الجُزئیّة، و هو انّما یتبیّن فی موضعه بانعکاس السّالبة الکُلیّة و ذلک دور، و ثانیاً بانّها بیّنت بالخُلف الّذی یبیّن بعد هذا عند ذکر القیاسات الشّرطیّة، ثمّ اورد حجّة اُخری بدلها علی ما سیأتی ذکرها.

و اجابه من بعده بانّ هذه الحُجّة، لیست مبنیّة علی بیان انعکاس الموجبة الجزئیّة، بل انّما یثبت بالافتراض کما ذکره الشیخ، و لو کان بیانها بانعکاس الموجبة الجُزئیّة و کان ذلک البیان فی موضعِهِ بالافتراض لا بالبناء علی انعکاس السّالبة الکُلیّة لما کان دوراً بل کان سوءُ ترتیب من غیر ضرورة و الخُلف و ان کان موضع ذکره فی القیاسات الشّرطیّة فهو قیاس بیّن نفسه انّما یذکره بتجرید عن المادّة فی ذلک الموضع لکونه احد تلک

---

١ –قوله« الا أن یؤخذ المطلقة علی أحد الوجهیین» أی المذکورین فی باب نقیض المطلقة أحدهما جعل السالبة عرفیة، و الاخر تخصیص السلب بوقت معین. م

٢ – قوله: «و اعترض بعضُ المنطقیین علیها»، لابُدّ ان یقرّر الحجّة بطریق العکس و الخلف حتی یتوجّه الاعتراض فیقال: الحجة اوردت فی التعلیم الاول هکذا اذا صدق لا شیء من «ج»، «ب» فلیصدق لا شیء من «ب»، «ج» و الّا یصدق بعض «ب»، «ج» و ینعکس الی بعض «ج»، «ب» و قد کان لا شیء من «ج»، «ب» او یضم العکس الی الاصل لینتج لیس بعض «ب»، «ب»، هذا خلفٌ و حینئذ یعترض علیه بما ذکر، م.

الانواع لا لانّها محتاجة الى بيان لورد هناك. و قيل على الافتراض[1] انّه مبنيّ على قياس من الشكل الثالث هكذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» و الحقّ انّه ليس كذلك لانّ الحدود ليس بمتباينة و لا بعضها محمولاً على بعض. فالصّورة ليست بقياس فضلاً عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه انّ الشيء الّذي يوصف بـ«ب» يعيّنه في ذهننا و نسمّيه «د» فهو الّذي حمل عليه «ج» فلزم منه ان يكون الشيء الّذي يحمل عليه «ج» يوصف بـ«ب» فيكون بعض ما هو «ج» هو «ب» فليس هذا الّا تصرّف ما في موضوع و محمول بالفرض و التسمية. و القياس يستدعي حدّاً مغايراً لهما. و تسمية الشيء لا تصيّره شيئين. مهما حال هذه الحجّة. فقد تبيّن انّها لا تنجع في بيان عكس المطلقات المذكورة بل تنجع في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحينيتين

قوله: و امّا السّوالب عنها فهو انّ هذا ليس بمحال لو احد السلب مطلقاً الّا بحسب مادّة العادة[2] فقد قد صدقت فيها و المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضّحاك بالفعل لسلب الضحك عن كلّ واحد واحد من النّاس و ايجابه على بعضهم.

قوله: يشير الى هذه الحجّة قيلها بانّ الخلف يلزم لو كان بعض «ج»، «ب» يناقض لا شيء من «ج»، «ب» المطلقتين لكنّهما ربّما يجتمعان على الصّدق فما قيل له انّه محال

١ - قوله: و قيل على الافتراض. انّه بيان لما لم يبيّن بعد فانّ الشّكل الثالث. لم يعرف بعد انتاجه و قوله: في الافتراض. ليس بقياس فضلاً عن الشّكل الثالث. فانّ محصّله توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه و توصيف ذات الموضوع بوصف المحمول. ليس قضيّة بل تركيب تقييديّ و كذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع. ليس قضيّة متعارفة. لاستدعائه تغاير الحدّين بحسب المفهوم و اتّحادهما بحسب الذّات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لانّ تسمية ذات الموضوع به. لا يجعل ذواتاً لذات الموضوع فالافتراض ليس الّا تصرف ما في عقدي الوضع و الحمل. بجعل عقد الوضع. عقد حمل، عقد الحمل. عقد وضع و لا تباين في حدوده بحسب المفهوم و القياس يستدعي حدوداً متغايرة بحسب المفهوم. م.

٢ - «فقد» خ. ل.

الانواع لا لانّها محتاجة الی بیان اورد هناک، و قیل علی الافتراض[١] انّه مبنیٌّ علی قیاس من الشّکل الثّالث هکذا «د» هو «ج» و «د» هو «ب» فبعض «ج» هو «ب» و الحقّ انّه لیس کذلک لأنّ الحدود لیس بمتباینة و لا بعضها محمولاً علی بعض، فالصّورة لیست بقیاس فضلاً عن ان یکون من الشّکل الثّالث، بل معناه انّ الشّیء الّذی یوصف بـ«ب» بعینه فی ذهننا و نسمّیه «د» فهو الّذی حمل علیه «ج» فلزم منه ان یکون الشّیء الّذی یحمل علیه «ج» یوصف بـ«ب» فیکون بعض ما هو «ج» هو «ب» فلیس هذا الّا تصرّف ما فی موضوع و محمول بالفرض و التّسمیة، و القیاس یستدعی حدّاً مغایراً لهما، و تسمیةُ الشّیء لا تصیّره شیئین، فهذا حال هذه الحجّة،فالشیخ بیّن انّها لا تنجح فی بیان انعکاس المُطلقات المذکورة بل تنتج فی بیان انعکاس المُطلقات بحسب احدی الحیلتین.

قوله : «امّا الجواب عنها فهو انّ هذا لیس بمحال اذا اخذ السلب مطلقاً الّا بحسب عادة العبارة[٢] فقط فقد علمت انّهما فی المطلقة یصدقان کما قد یصدق سلب الضّحاک بالفعل السّلب المطلق علی کلّ واحدٍ واحدٍ من النّاس و ایجابه علی بعضهم.»

اقول: یشیر الی عدم انجاحها هیهُنا بانّ الخلف یلزم لو کان بعض «ج»، «ب» یناقض لا شیء من «ج»، «ب» المُطلقتین لکنّهما رُبما یجتمعان علی الصّدق فما قیل له انّه محال

---

١ - قوله: «و قیل علی الافتراض»، انّه بیان لما لم یبین بعد، فانّ الشّکل الثّالث، لم یعرف بعد انتاجه. و جوابه: ان الافتراض، لیس بقیاس فضلاً عن الشّکل الثّالث، فانّ محصّله توصیف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع علیه و توصیف ذات الموضوع بوصف المحمول، لیس قضیّة بل ترکیب تقییدیّ و کذا حمل وصف الموضوع علی ذات الموضوع، لیس قضیّة متعارفة، لاستدعائه تغایر الحدّین بحسب المفهوم و اتّحادهما بحسب الذّات الموضوع مع وصف الموضوع لیس کذلک لانّ تسمیة ذات الموضوع به، لا یجعل ذواتاً لذات الموضوع فالافتراض لیس الّا تصرف ما فی عقدی الوضع و الحمل، بجعل عقد الوضع، عقد حمل، عقد الحمل، عقد وضع و لا تباین فی حدودهِ بحسب المفهوم، و القیاس یستدعی حدوداً متغایره بحسب المفهوم، م.

٢ - «عنه» خ، ل.

فی تلک الحجّة لیس بمحال بل ممکن و یمثّل بالانسان و الضحّاک حین یقال کلّ انسان لیس بضحّاک مطلقاً و یدّعی انّها تنعکس الی قولنا: کلّ ضحّاک لیس بانسان و الّا فبعض ما هو ضحّاک، هو انسان، و بالافتراض بعض الانسان ضحّاک فالمحال انّما یلزم لو کان هذا ممتنع الجمع علی الصّدق مع قولنا: کلّ انسان لیس بضحّاک، لکنّهما یصدقان معاً فالمحال غیر لازم.

و قد الّف **الحکیم الفاضل ابونصر الفارابی**، قیاساً من قوله: بعض «ب»، «ج» نقیض العکس المطلوب و من قوله: لا شیء من «ج»، «ب» الاصل الّذی یرید عکسه فأنتج بعض «ب» لیس «ب» هذا خلف و استحسنه **الشیخ**.

و **اقول**: انّهُ لا یفیدُ المطلوب الّا اذا کانت النتیجة بعض «ب» لیس «ب» عندما یکون حتّی تکون «ب» کاذبة مشتملة علی الخلف و الّا فرُبما تکون صادقة و ذلک لانّ الموصوف بـ«ب» قد یمکن ان یخلو عنه و حینئذ یکون «ب» مسلوباً عنه بالاطلاق فانّا نقول: کُلّ نائم مستیقظ مطلقاً و نقول لا شیء من المُستیقظ بنائم، مادام مستیقظاً و هذان ینتجان لا شیء من النّائم بنائم و هو حقٌّ و هذا التّألیف یفید فی هذا الموضع[1] بعد ان یعلم انّ الصُّغری المُطلقة الوصفیّة مع الکبری العرفیّة السّالبة ینتجُ سالبة وصفیّة فی الشکل الاوّل.

قوله: «و امّا علی الوجهین الآخرین من الاطلاق فانّ السالبة تنعکس علی نفسها، بهذه الحجّة بعینها امّا علی الوجه الاوّل منهما فتقریرُهُ ان یقول قولنا: لا شیء من «ج»، «ب» مادام «ج» و لکن عرفیّاً عامّاً ینعکس الی قولنا لا شیء من «ب»، «ج» مادام «ب» و الّا

---

١ - قوله: «و هذا التّألیف یُفید فی هذا الموضع»، لمّا ذکر انّ بیان الانعکاس انّما یتمّ لو لزمت النّتیجة حینیة استشعر ان یقول نحن نأخذ الاصل عرفیة عامّة حتّی ینتج القیاس حینیّة مطلقة، فاجاب بانّ ذلک انّما یسوغ لو علم انّ القیاس المرکّب من الصّغری المُطلقة الوصفیّة ای الحینیّة و الکُبری السالبة العرفیة تنتج سالبة و صفیة فی الشّکل الاوّل و هو لم یعرف بعد فلابُدّ من الاحتراز عنهما فی الافتراض. و الحال انّ الاصل ان کانت مطلقة لم یتم و ان کانت عُرفیة لم ینتفع به فی طریق التعلیم، م.

فبعض «ج»، «ب» و بالافتراض بعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج»، هذا خلف».

اقول: انّ التّحقيق يقتضى ان يكون نقيض لا شيء من «ب»، «ج» مادام «ب»، «ب» هو بعض «ب»، «ج» بالاطلاق العامّ الوصفىّ ـ كما ذكرنا ـ و انّما يكون عكسه و هو بعض «ج»، «ب» نقيضاً لقولنا: لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» اذا كان ذلک العکس ايضاً مطلقة عامّة و صفيّة لانّه ان كانت مُطلقة بحسب الذّات، امكن اجتماعها مع لا شيء من «ج»، «ب» مادام «ج» على الصدّق ـ كما مرّ ـ

فهذه الحجّة مَبنيّةٌ على انعكاس الموجبة الجُزئية المُطلقة الوصفيّة كنفسها، و الافتراض لا يفيدُ الّا الانعكاس المطلق[۱] لها امّا كون العکس ايضاً وصفيّة فمحتاجٌ الى

---

۱ - قوله: «و الافتراض لا يفيدُ الّا الانعكاس المطلق»، فان قلت: الطّريق الّذى سلكه الشارح فى بيان انعكاس المُوحبة الحينيّة كنفسها افتراض ايضاً فكيف لا يفيد؟ فنقول: المُراد انّ الافتراض على الوجه الّذى اخذه الشيخ لا يُفيد و ذلک ظاهر.

هذا اذا كان الاصل عرفيةً عامةً امّا اذا كان وجودياً او عُرفياً خاصّاً فنقول: الشيخ توهم انّه ينعكسُ عُرفياً عاماً لانّه قال فى «الشفاء»: العکسُ يجوز ان يكون كالاصل و هو يدُلّ على انه يجوز ان لايكون عرفياً خاصاً اى لا يصدق فيه قيد اللادوام، فيكون دائماً فيجوز ان يكون ضرورياً. فقوله: اعنى يكون ضرورياً معناه يجوز ان يكون ضرورياً لانّه تفسيرٌ لقوله: يجوز ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، او معناه يكون دائماً، و الضّرورة كثيراً تستعمل فى معنى الدّوام كما استعملها فى مواضع من هذا البحث ـ على ما سيجىء ـ و لمّا جاز ان يكون عكس العُرفية الخاصّة بخلاف الاصل، لم ينعكس الى الخاصّة بل لا يكون عكسها الّا عرفياً عاماً امّا العکس من اللوازم. فاعلم انّ هذا النّقل من الشيخ ليس على ما ينبغى، لانّ محصّل كلامه فى «الشفاء»: انّ الدّائمة و العُرفية العامّة و الُعرفيّة الخاصّة، سواءٌ قيّدت باللادوام او اللاضرورة، اذا كانت سالبة كليّة، تنعكس كنفسها فى الكمّ. و استدلّ عليه بانّه اذا صدق لا شيء من «ج»، «ب» فلا شيء من «ب»، «ج» و الّا فبعض «ب»، «ج» فبعض «ج»، «ب» و قد كان لا شيء من «ج»، «ب» هذا خلفٌ. ثم قال: و هذا العکس يجوز ان يكون كالاصل، فانّه كما يصدق لا شيء من الابيض اسود، مادام ابيض كذلک لا شيء من الاسود ابيض مادام اسود، و كما انّه لا شيء من الحجر بحيوان مادام موجوداً لا شيء من الحيوان بحجر مادام موجوداً فحكم الاصل كحكم العکس.

هذا كلامه و لا يخفى على المتأمّل انّ معنى هذا الكلام، انّ السّالبة الكُلّيّة اذا كانت دائـمة او عُرفية عامّة، تنعكس كنفسـها فى الجهة فاذا كانت عُرفية خاصّة لم تنعكس كنفسـها فى الجهة، فعدمُ الانعكاس كالاصل حيث السّالبة خاصّة، و الانعكاس حيث السّالبة دائمة او عرفية. فلم يقل: انّ عكس العُرفية الخاصّة، يجوز ان يكون كالاصل على ما نقله المصنّف، نعم الغرض لا يختلف لانّ قول الشيخ على هذا ايضاً يدلُّ على انّ العُرفية الخاصّة لم تنعكس الّا عُرفياً عاماً. و قال صاحبالبصائر: العُرفيّة الخاصّة، تنعكس كنفسـها، فانّه لو لم يصدق العُرفى المقيّد باللادوام صدق دائماً و ينعكسُ الى نفسه و قد كان لا دائماً هذا خلفٌ، مثلاً اذا صدق لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً صدق لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائماً و الّا لصدق لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» لا دائما و ينعكس الى لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف.

و فيه نظرٌ، لانّ العكس مقيّد باللادوام فى الكُلّ و هو موجبةٌ كلية مطلقة عامّة، فمتى لم يصدق يصدق نقيضها و هى سالبة جُزئية دائمة و هو لا يقبل العكس فاللازم لا شىء من «ب»، «ج» مادام «ب» دائماً فى البعض و هو لم ينعكس الى لا شىء من «ج»، «ب» مادام «ج» دائماً.

و قال من تأخّر عنه زماناً: انّه لا ينعكسُ الّا عُرفياً عاماً لصورة البعض، فقال آخر: يـجبُ ان يكون البعض عرفياً خاصاً لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير، فانّه لو لم يصدق فـى العكس اللادوام فى البعض، صدق الدّوام فى الكلّ و ينعكسُ الى دوام الاصل، فلمّا افترق الاقوال و محصّلها قولان: احدُهما الانعكاس الى العُرف العام، ثانيها الانعكاس فى الجهة كنفسه فى الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال: لا خفاء فى انّه لا يمكنُ فى العكس حفظ كميّة الاصل و حفظ جهته معاً لانّ اللادوام، لا ينعكس كنفسه، فلا يبقى الّا ان يحافظ على الكـميّة او عـلى الجهة، فان حوفظ على الكميّة لم ينعكس الّا عُرفياً عاماً، و ان حوفظ على الجهة، لم ينعكس الّا عُرفياً خاصّاً جزئياً فهيهُنا ثلاثة امور: الاوّل انّها ينعكس فى الجهة، الثّانى انّ العكس، يحفظ الجهة جزئياً، الثّالث انّه لا يحفظ الجهة كلياً لاحتمال ان لا يصدق الكُلى فى العكس الّا عاماً و اشار الى الاوّل بقوله: «امّا الانعكاس، فلانّ الاصل يقتضى»، و هو ظاهرٌ، و الى الثّانى بقوله: «و امّا انحفاظ الجهة فى البعض»، و تقريره: انّ ذات «ج» ليس «ج» بالفعل و الّا لكان «ج» دائماً فليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً هذا خلف و ذات «ج»، «ب» فى بعض اوقاف كونه ليس «ج» و الّا لكان ليس «ب» فى جميع اوقات كونه ليس «ج» و هو ليس «ب» فى جميع اوقات

كونه ليس «ج» فيكون ليس «ب» دائماً و قد كان لا دائماً و اذا صدق على ذات «ج» انه «ب» و ليس «ج» و يصدق عليه انّه «ج» فبعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب.
و اعلم انّ هذا العكس، انّما يتبيّن بثلاث مقدّمات و هى ان هيهُنا ذاتاً و هى «ج» و «ب» مادام «ج» بحكم لا دوام الاصل و ليس «ج» مادام «ب» لانّها ليس «ب» مادام «ج» فليس «ب» مادام «ج» و الّا لكان «ج» فى بعض اوقات كونه «ب». فـ«ب» فى بعض اوقات كونه «ج» و قد كان ليس «ب» فى جميع اوقات كونه «ج»، هذا خلف، و اذا صدق على تلك الذّات انها «ب» و ليس «ج» مادام «ب» و حينئذٍ بالفعل صدق بعض «ب» ليس «ج» مادام «ب» لا دائماً و هو المطلوب، و عند هذا، ظهر انّ المقدّمتين اللتين ذكرهما الشارح و هو انّ ذات «ج» ليس «ج» لانّه «ب» فى بعض اوقات كونه ليس «ج» لا دخل لهما فى اثبات المطلوب و قد ذكر ما لا ينبغى و ترک ما ينبغى.
و الى الثّالث اشار بقوله: «و امّا احتمال العموم»، اى و اما احتمال ان يكون العكس الكُلّى عرفياً عاماً لا خاصاً فلانّ «ب» محمولٌ على الذّات الموصوفة بـ«ج» حملاً ايجابياً بـحكم لا دوام الاصل، المحمول يحتمل ان يكون اعمّ من الموضوع فاذا كانت «ب» اعم من «ج» كان هناک ذات يصدق عليه «ب» و يكون «ج» لمّا كان اعمّ من الكاتب فانّ من ذوات السّاكن ما يسلب عنه الكاتب دائماً فلم يصدق لا شىء من السّاكن بكاتب، مادام ساكناً لا دائماً و فى قوله: «يكون شىءٌ ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه تلک الذّات اصلاً و لا محالة تكون الذّات ضروريّة السّلب عن ذلک الشىء»، مساهلة لانّ الذّات لا يعتبرُ فى الحمل، بل المحمول هو مفهوم «ج»، فالواجب ان يقال: فيكون شىءٌ ما آخر يوصف بـ«ب» و لا يحمل عليه «ج» اصلاً فيكون حينئذٍ ضروريُّ السّلب عن ذلک الشّىء، ثمّ فرّق بين العُرفىّ العام الكُلّى و بين العُرفى الخاص الكُلّى الذى هو العكس، فانّ العُرفى العام مطلقاً يصدق مع الاحتمالات التّسعة المذكورة، و امّا العُرفى الّذى هو الاصل، فلا يصدق الّا مع الاحتمالات الاربع و لا يصدق اذا كانت دائمة فى الكُل او ضروريّة فى الكُلّ او دائمة فى البعض او ضروريّة فى البعض لوجوب اللادوام فى البعض، و امّا على الوجه الثّانى من الرأيين الآخرين فتقريرهُ ان يقال: لا شىء من جيمات الزّمان الفلانى بـ«ب» فى ذلک الزّمان ينعكس الى شىء من «ب»، «ج» فى ذلک الزّمان، اذا لم يقيّد الموضوع فى العكس بالزّمان الّذى قيّد به موضوع الاصل، فانّه لو قيّد به لم ينعكس على ما مثل فيه بمالک الف وقر. و فيه نظر، لانّ الزّمان المعيّن ان لم يعتبر فى جانب الحمل لم ينعكس اصلاً، و

بيان ثمّ نبيّنه بان نقول: انّا اذا قلنا بعض «ج»، «ب» بالاطلاق الوصفيّ، كان معناه انّ شيئاً ممّا يوصف بـ«ج» فهو فى بعض اوقات اتّصافه بـ«ج» يوصف بـ«ب» و يلزم منه انّ ذلك الشّيء فى ذلک الوقت، يكونُ موصوفاً بـ«ب» و بـ«ج»، فاذن بعض ما يوصف بـ«ب» موصوف بـ«ج» فى بعض اوقات اتّصافه بـ«ب» و حينئذٍ يتمُّ الحجّة، و امّا اذا كان العرفيّ وجوديّاً فانّه ينعكس ايضاً، و قد اختلف فى جهةِ عكسِه فقول الشيخ يوهمُ انّه يقول بانّه ينعكس عرفيّا عامّا لانّه قال فى «الشفاء»: يجوزُ ان يكون كالاصل و هذا يدُلُّ على انّه يجوزُ ان يكون ايضاً بخلاف الاصل، أعنى يكون ضروريّاً و على هذا التّقدير فـالبيان بطريق الخُلف، هو الّذى مرّ من غير تفاوتٍ و قال القاضى السّاوى، صاحب «البـصائر»:

انّه يجب ان يكون كالاصل، لانّه لو كان دائماً او ضروريّاً لكان عكس العكس الّذى هو الاصل ايضاً دائماً او ضروريّ و ذلک لانعكاسهما على انفسهما، هذا خلفٌ.

و قال من تأخّر عنه زماناً:

انّا نقول: لا شيء من الكاتب بساكنٍ لا دائماً بل مادام كاتباً و لا نقول فى عكسه لا شيء من السّاكن بكاتب لا دائماً لانّ بعض ما هو ساكن، يدوم سكونهُ كالارض و لاجل ذلک، كان العكس عرفيّاً عاماً محتملاً للضّرورة او الدّاوم.

قال آخرٌ بعده:

هذا العرفى، يجبُ ان يكون البعض منه عرفيّاً خاصّاً لئلايلزم ما أورده صاحب البصائر.

و اقول: فى تقريره انّ هذا العكس لا يحفظ الكميّة و الجهة معاً بل بحفظ احـديهما وحدها، و اماّ الكميّة و حينئذٍ يصيرُ فى الجهة عامّة، و امّا الجهة و حينئذٍ يصير فى الكمية جُزئيّة، امّا الانعكاس فلانّ الاصل يقتضى امتناع اجتماع وصفى «ج»، و «ب» و يلزم على ذلک ان الموصوف بـ«ب» حال اتّصافه به لا يكون موصوفاً بـ«ج».

و امّا انحفاظ الجهة فى البعض، فلانّ الاصل يقتضى ان يكون ذات «ج» قد تخلو عن الاتّصاف به و الّا لكان عدم اتّصافها بـ«ب» أيضاً دائماً و كان لا دائماً هذا خلف. و انّه قد يتّصف بـ«ب» فى بعض أوقات خلوّها عن «ج» و الّا لكان «ب» دام السّلب عنه و كان لا دائماً هذا خلف.

ان اعتبر فى جانب الحمل، ينعكس و لا احتياج الى اعتبار الزّمان فى جانب الوضع، م.

فتلک الذّات عند اتّصافها بـ«ب» یمتنع أن یوصف بـ«ج» لا دائماً و لکن ما دامت موصوفة بـ«ب» و هو المطلوب، و امّا احتمال العموم فانّ «ب» لمّا امکن ان یکون محمولاً فی الایجاب علی الذّات الموصوفة بـ«ج» احتمل لان یکون اعمّ منها فیکون شیءٌ ما آخر یوصف بـ«ب» و لا یحمل علی تلک الذّات اصلاً. و لا مُحالة یکون تلک الذّات ضروریّة السّلب عن ذلک الشیء فلاجل ذلک لا یصلح ان یسلب «ج» عن کلّ ما یوصف بـ«ب» ـ بالوجود بل عن بعضه، و امّا عن کلّه فیما یشمل الوجود و الضرورة و هو العرفّی العامّ.

و اعلم انّ العُرفیّ العامّ، یصدق مع احتمالات کثیرةٍ ککون الجهة ضروریة فی الکلّ، أو دائمةً فی الکّل او وجودیّة عرفیّة فی الکّل، أو ضروریة فی البعض و دائمة فی البعض، او ضروریّة فی البعض و وجودیّة فی البعض، او دائمة فی البعض و وجودیّة فی البعض او ضروریّة و دائمة و وجودیّة معاً فی الابعاض. و هذا العرفّی العامّ، یصدق مع اربعة احتمالات منها، هی ان تکون وجودیّة فی الکلّ او فی البعض و لا یصدق مع باقیها.

و امّا علی الوجه الثّانی من الوجهین الآخرین، فتقریرهُ ان نقول: قولنا لا شیء من جیمات الزّمان الفلانیّ بـ«ب» فی ذلک الزّمان، یعنعکس الی قولنا لا شیء من «ب» بـ«ج» فی ذلک الزّمان لا ان یشترط فی «ب» ان یکون موجوداً فی ذلک الزّمان فانّه رُبما لا یکون لشیءٍ ممّا یوصف به وجود حینئذٍ کما ذکرنا و تمثّلنا فیه بمالک الف و قر ذهب بل ندّعی صدق حکم العکس فی ذلک الزّمان و نبیّنهُ بانّهُ لو لم یکن ذلک حقّاً، لکان بعض «ب»، «ج» فی ذلک الزّمان فبالافتراض یکون بعض «ج»، «ب» فی ذلک الزّمان و قد کان لا شیء من جیمات ذلک الزّمان بـ«ب»، هذا خلف.

و الکلامُ علی تناقض المطلّقات بهذا الوجه، قد مرّ فلا وجه لاعادته.

قوله: «و امّا الحجّة المُحدثة الّتی لهم من طریق المُباینة الّتی احدثت من بعد المعلّم الاوّل، فلا یحتاج الی ان ذکرها فانّها و ان اعجب بها عالمٌ مزوّرة و قد بیّنا حالها فی کتاب الشفاء».

اقول: الحجّة المُحدّثه الّتی أشرنا الیها، انّها اُحدثت بعد الاعتراض علی الحجّة الاولی و قد استحسنها الحکیمُ الفاضل ابو نصر و هی انّهم قال «ج» مُباین لـ«ب» و مبائن المبائن

مبائن.فـ«ب» ايضاً مباينٌ لـ«ج»، فلا شيء من «ب»، «ج».

و استدرک **الفاضل الشارح**، على هذه الالفاظ بان قال:

قد يكون مُبائن المُبائن هو الشّيء نفسه، فلا يجبُ ان يكون مُبائناً و ذلک لانّه اذا جعل المُبائن لـ«ب» هو «ج» فالمبائن له قد يكون «ب» و قد يكون غيره و قد كان فى قولهم مُباين المُبايَن ـ المُضاف بفتح اليا ـ على انّه اسمُ المفعول و المُضاف اليه بكسر الياء على انّه اسم الفاعل.

و **الفاضل الشارح** ظنّهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره، و وجّه ازورار هذه الحجّة ما ذكر الشّيخ فى «الشفاء» و هو انّ المُبائنة تقع بالاشتراک على معانٍ مختلفة كالّتى بالمكان، و التّى بالحدّ، و الّتى بالسلب و المراد منها هيهُنا الّتى بالسلب؛ فيرجعُ قولهم «ج» مباينٌ لـ«ب» الى انّه قد يسلب عنه «ب» و قولهم مُباين المُباين مُباين الى انّ ما سلب عنه شيءٌ فيجب ان يكون مسلوباً عن ذلک الشّيء و هذا هو المطلوب نفسه ماخوذاً فى بيانه.

قوله : «و امّا الكُليّة الموجبة فانّها لا يجبُ ان ينعكس كليّة فرُبما كان المحمول اعمّ من الموضوع، و لا يجبُ ايضاً ان ينعكس مطلقةً صرفةً بلا ضرورة فانّه رُبّما كان المحمول غير ضروريّ للموضوع و الموضوع ضروريّ للمحمول مثل التّنفس لذى الرّية من الحيوان، فانّه وجوديّ ليس بدائم اللّزوم و لكنّه ضروريّ له الحيوان ذو الرّية فانّ كلّ متنفّس فانّه بالضّرورة حيوان ذو رية، بل انّما ينعكسُ المطلقة مطلقة عامّة يحتمل الضّرورية لكنّ الكُليّة المُوجبة يصحّ عكسها جزئياً موجباً لا محالة فانّه اذا كان كلّ «ج»، «ب» كان لنا ان نجد شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب» فيكون ذلک الجيم «ب» ذلک الباء «ج» و كذلک الجُزئيّة الموجبة تنعكس مثل نفسها».

اقول: الموجبةُ الكليّة من المُطلقات [1] لا تنعكسُ كُليّاً لاحتمال ان يكون المحمول اعمّ

---

۱ – قوله: «الموجبة الكلية من المطلقات»، الموجبة المطلقة العامّة الكلية، لا تنعكس كلية و لا مطلقة و لا ضرورية، بل جزئية و مطلقة عامة، لانّ عقد الوضع فى الاصل بالفعل و عقد الحمل ايضاً بالفعل فاذا بدّلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل و بالعكس فيصدق

من الموضوع، و لا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواءٌ كان المحمول ضروريّاً لها و غيرُ ضروريّ بل تنعكس جزئية للافتراض و مطلقة عامّة لانّ موضوع الموجبة، انّما يكون ثابتاً على الوجه المذكور و الايجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففى العكس يصيرُ تلك الذّات موضوعة مع المحمول و تصير جهة الاصل جهة لمحموله الّذى صار موضوعاً فى العكس بالنّسبة الى تلك الذّات و الجهة الّتى كانت لوصف الموضوع بالنّسبة اليها فى الاصل جهة العكس و كلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضاً مطلقة. ما ذهب اليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على انّها كذلك فى الضّروريّ فليس بشىء و سيجىء بيانه.

قوله : «و ان كان الكُلىّ و الجُزئىّ المُوجبان من المطلقات الّتى لها من جنسها نقيض [1]

العكس مطلقة عامة و زعم الامام انّها تنعكس ممكنة لانّ الضّرورى اخصّ من المطلقة و هى تنعكس ممكنة اذا كان انعكاس الاخصّ الى المُمكنة فالاعمّ بطريق الاولى و سيجىءُ تحقيق الحال فى ذلک، م.

١ - قوله: «ان كان الكُلى و الجزئى الموجبان من المُطلقات الّتى من جنسها نقيض» اى او كانت المُطلقة الموجبة عرفية، امكن بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس، فانّها ينعكسُ الى موجبة جزئية حينيّة و الّا لصدق نقيضها سالبة كليّة عُرفية عامّة و ينعكس الى ما يناقض الاصل او يضادّه، و الوجه فى فائدة القيد و ان كان الطّريق مشتركاً بين ما اذا كانت القضيّة عُرفية و ما اذا كانت مطلقة عامّة انّه لو بين انعكاس الموجبة المُطلقة بانعكاس السّالبة الدّائمة كنفسها فان كان بيان انعكاس السّالبة الدّائمة بانعكاس المُوجبة المُطلقة لزم الدّور، و ان كان بطريق الآخر كالافتراض او الخُلف لزم سؤ التّركيب، لانّ انعكاس السّالبة الدائمة لم يبيّن بعد و هذا بخلاف الموجبة العرفيّة فانّه لما سبق انّ السّالبة العرفية انعكس كنفهسا فلو يبيّن انعكاس المُوجبة العُرفية لم يلزم الدّور و لا سوء التّركيب لكن يمكن ان يُقال فعلى هذا انعكاس السّالبة الدّائمة ايضاً تيبين اذ عند الشّيخ ان السّالبة الدّائمة مطابقة للسّالبة العُرفية و حيث بين انعكاس السّالبة العُرفية، كان انعكاس السّالبة الدّائمة ايضاً بينا فلو بين انعكاس الموجبة الملطقة لم يلزم احد الامرين.

و اعلم انّ الخُلف لا يُفيد العلم بجهة العكس لانّ الخلف مبنىٌّ على اخذ نقيض المطلوب المعيّن

برهن على انّها تنعكس جزئيّة من طريق انّه لم يكن حقّاً انّ بعض «ب»، «ج» فلا شيء من «ب»، «ج» فلا شيء من «ج»، «ب».

قيل: هذا القيد، لا فائدة فيه. قال **صاحب البصائر**:

و ذلك لانّ الحجّة عامّة غير متخصّصة بالمُطلقات الّتى لها من جنسها نقيض و ذلك لانّ جميع المُطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامّة الجُزئية الموجبة و الّا لصدق نقيضها و هو السّالبة الدّائمة الكُلية و تنعكس كنفسها الى ما يضادّ الاصل.

و قيل:

فائدةُ هذا التّخصيص هى انّ انعكاس السّالبة الدّائمة يبيّن بانعكاس المُوجبة الجُزيية المُطلقة فليزم الدّور، و اُجيب عنه بانّه يُمكن ان يبيّن انعكاس الموجبة الجُزيية بالافتراض حتّى لا يكون دوراً.

و **اقول**: الوجه فى فائدة هذا القيد، انّ **الشيخ** لم يبيّن انعكاس المُطلقات بانعكاس السّالبة الدّائمة الّذى لم يبيّن بعدُ احترازاً امّا من الدّور او من سوء التّرتيب لكن لما كان نقيضُ العكس الّذى يدّعى صحّته سالبة دائمة كليّة و كان عنده انّها تطابق السالبة العُرفية على ما ذهب اليه فى باب التّناقض و قد بيّن انّ السّالبة العُرفية تنعكس كنفهسا فاذن كان عكسها ضدّاً و نقضياً للاصل بحسب ما ذهب اليه و لم يكن الكلام مبيّناً على ما بعده.

و اعلم انّ الخلف لا يُفيد العلم بجهة الكعس على التعيين لانّه مبنيٌّ على نقيض المطلوب المعيّن فكيف يُفيد تعيين المطلوب بل يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعمَّ منه. و اعتبر هذا الخُلف فانّه يطّرد مع العكس من لوازمه و ان كان اعمّ منه، و اعتبر هذا الخُلف فانّه يطّرد مع دعوى الامكان العامّ للعكس اطّراده مع الاطلاق.

اقول: المُطلقات العُرفيّة تنعكس مُطلقة عامّة و صفية لما مرّ و العُرفيّة الوُجودية

اى الخلف مبنيٌّ على اخذ المطلوب و نفيه و غاية ما فى انتفاء نقيض المطلوب، صدق المطلوب فهو لا يدلُّ الّا على صدق قضيّة مع الاصل بطريق الّلزوم امّا انّه يفيدُ تعيين المطلوب، اى انّ تلك القضيّة عكسه فلا لانّ المعتبر فى العكس اخصّ القضايا اللازمة بطريق التّبديل، فكما انّ الخلف يُفيدُ صدق العكس الّذى هو اخصّ كلذك يُفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه و ان كان اعم منه، م.

تنعکس وجودیةً کنفسها و ذلک لانّا اذا قُلنا کلّ «ج» لا «ب» دائماً بل مادام «ج» حکمنا بانّ کلّ ما یوصف بـ«ج» فانّه یوصف بـ«ب» لا دائماً و ذلک انّ دوام الاتّصاف بـ«ج» المستلزم لـ«ب» یقتضی دوام الاتّصاف بـ«ب» هذا خلفٌ، فاذن بعض «ب» الّذی هو «ج» انّما یوصف بـ«ج» لا دائماً بل فی بعض اوقات اتّصافه بـ«ب» فالعکس مطلق بحسب الوصف وجودیّ بحسب الذّات و هذه فائدة لا یُعطی امثالها الخُلف ابتداء بل انّما یُعطیها اللمیّة و لذلک لم یتنبّه لها المعتمدون علی الخُلف و امّا بعد التّنبیه فقد یمکن ان یبیّن بالخلف.

قوله : «و امّا الجُزئیّة السّالبة فلا عکس لها فانّه یمکن ان لا یکون کل «ج»، «ب» ثمّ یکون کلّ «ب»، «ج» فلیس لیس کلّ «ب»، «ج» مثل أنّ الحقّ هو أنّه لیس بعض الناس بضحّاک بالعقل و لیس یمکن ان لا یکون شیءٌ ممّا هو ضحّاکٌ بالفعل انساناً».

یُرید انّ السّالبة الجُزئیة المُطلقة رُبما تکون صادقة و عکسها انّما یصدق موجبة کلیة ضروریّة لا سالبة جزُئیة و یمثّل بصدق قولنا: لیس بعض النّاس ضاحکاً مع صدق قولنا کلّ ضاحکٌ بالضّرورة انسانٌ و امتناع ان یصدق معه نقیضه الّذی هو السّالبة الجُزئیة فاذن هی غیر منعکسة.

و قد ذکر اثیر الدین المفضّل الابهریّ و غیره:

انّ السّالبة الجزئیّة اذا کانت عرفیّة و جودیّة فانّها تنعکسُ کانفسها و ذلک اذا قُلنا لیس بعض «ج»، «ب» مادام «ج» لا دائماً حکمنا باتّصاف شیء ما بصفتی «ج» و «ب» المُتعاندین فی وقتین مُختلفین فاذن بعض ما یوصف بـ«ب» یسلب عنه «ج» مادام موصوفاً بـ«ب» لا دائماً.

* اشارةٌ الی عکس الضّروریّات *

«و امّا السّالبة للکلیّة الضّروریة فانّها تنعکس مثل نفسها فانّه اذا کان بالضّرورة «ب» مسلوباً عن کل «ج» ثمّ امکن ان یوجد بعض «ب»، «ج» و فرض ذلک العکس عکس ذلک فکان بعض «ج»، «ب» علی مُقتضی الاطلاق الّذی یعمّ الضّروریّ و غیره و هذا لا یصدق البتّة مع السّلب الضّروریّ بل صدقه معه محالٌ فما أدّی الیه محال و لک ان تبیّن

ذلک بالافتراض[1] فیجعل ذلک البعض «د» فتجد البعض ما هو «ج» قد صار «ب».

اراد البیان بالخُلف، فأخذ نقیضُ المطلوب و کان موجبة جُزئیة ممکنة عـامّة و هـو معنی قوله: «ثمّ امکن ان یوجد بعض «ب»، «ج» و کان انعکاسها ممّا یتبّین بعد، فلم یبین الکلام علیها، بل فرضها مُطلقة و هو معنی قوله: «و فرض ذلک» و انّما کان له ذلک لانّ هذا المُمکن هو لا یلزم عن فرض وجودِهِ محال، ثمّ عکس المُطلقة علی ما بیّنها من قبل فانعکست مطلقة عامّة تناقض الاصل، بحسب الکیفیّة و الکمیّة و یضادّها بحسب الجهة بل یلزمها من الممکنای العامّة ما یُناقض الاصل مطلقاً فلزم الخُلف و هو معنی قوله: «بل صدقه معه محال»، ثمّ رجع الی المطلوب و قال: فلم یکن ما فرضناه ممکناً ممکن لانّه ادّی الی محال و المؤدیّ الی المحالِ محالٌ و هو المُراد من قوله: «فما ادّی الی محال». و قد تمّ کلامه ثمّ انّه ذکر انّ بیان انعکاس الموجبة الجُزئیة انّما یتأتی بالافتراض لئلا یذهب الوهم الی تخیّل دور.

قوله: «و الکُلیّة الموجبة الضّروریة تنعکس علی نفسها جُزئیّة موجبة لما بیّن من حکم المطلق العامّ لکن لا یجبُ ان یعنکس ضروریة فانّه یمکن ان یکـون عکس الضـروریّ ممکناً فانّه یمکن ان یکون «ج» کالضحّاک ضروریّاً له «ب» کالانسان غیر ضـروری له «ج» کالضحّاک. و من قال غیر هذا و انشاء یحتال فیه فال تصدّقه فعکسها اذن الامکان الاعمّ[2]. و الموجبة الجُزئیة الضروریّة تنعکس ایضاً جُزئیة علی ذلک القیاس».

---

١ - قوله: «و لک ان تبین ذلک بالافتراض» و فیه نظرٌ لانّ الافتراض امّا بعد فـرض نـقیض العکس مطلقة فلا یکون طریقاً آخر غیر ما ذکره او لا لانّه هو طریق نقیض العکس بلا فرق و امّا قبل فرض نقیض العکس مطلقة. فالافتراض لا یعطی الا بعض «ج» بالامکان «ب» و هو فرض لا یناقص لا شیء من «ج» بالفعل «ب» لجواز ان یکون الشّیء مسلوباً عن کل افراد الاخصّ ثابتا لبعض افراد الاعم، م.

٢ - قوله: «فعکسـها اذن الامکانُ الاعمّ»، الحقّ انّ المُوجبة الضّروریة تنعکسُ. مطلقة وصفیة لوجوب کون المحمول لازماً لذات الموضوع و ثبوت وصف الموضوع له فی الجملة فاجتمع وصفاً لا موضوع و المحمول علی ذات الموضوع فی بعض الاوقات فما صدق عـلیه وصـف

الحقُّ انّها تنعکس جُزئیة موجبة مُطلقة عامّة بمثل ما مرّ فی المُطلقات و بعض المنطقیّن ذهبوا الی انّها تنعکس کنفهسا ضروریّة، و الشیخ اراد ان یردّ علیه فاشار اولاً الی انّها تنعکس جُزئیة موجبةً مطلقةً عامّة بمثل ما مرّ فی المطلقات، ثمّ اشتغل فی الردّ فقال: «و لا یجبُ ان تنعکس ضروریة» و بینّه بمثال الانسان و الضّاحک، ثمّ قال: «و من قال غیر هذا و انشاء یحتال فیه فال تصدّقه»، ای یحتال لبیان انّ العکس ضروریّ و هو انّهم یقولون ذلک العکس امّا ان یکون ضروریّاً کالاصل او لا یکون فان کان فهو المطلوب، و لا فلینعکس العکس مرّة اُخری الی غیر ضروریّ لانّ الضّروریّ لمّا انعکس الی غیر الضروریّ فغیر الضّروریّ اولی بان ینعکس الیه و غیر الضروریّ یضادّ الاصل و ذلک خُلفٌ.

و هذا غیرُ صحیحٍ لانّه منبّی علی انّ عکس غیر الضروریّ غیر ضروریّ و هو لیس ببیّن بل الضّرروی و غیر الضّروریّ ینعکسان الی کلّ واحدٍ منهما، ثم رجع الشیخ الی انتاج المطلوب الّذی هو ابطال مذهبهم فقال: «فعکسها اذن الامکان الاعمّ»، ای الشّامل للضرورة و اللاضرورة و انّما قال ذلک لانّ المطلوب لمّا کان هو الرّد علی من زعم انّه ضروریّ و کان البُرهان علیه انّه یمکن ان یکون ایضاً غیر ضروریّ فی بعض المواد فالواجب ان یورد فی النّتیجة ما یشملها معاً لا ما یتبت برهان آخر، اذ لو کان قال انّه

المحمول، صدق علیه وصف الموضوع فی بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع و هو المطلوب، و قد زعم انّها ینعکس ضروریّة، لانّها لو انعکست الی غیر الضّروری، فغیرُ الضّروری اولی بان ینعکس الی غیر الضّروری، فیکون الاصل و هو الضّورری غیر ضورری، هذا خلفٌ فرد الشّیخ علیهم بانّ عکس الضّروری قد یکون ممکناً کما فی الضّحاک و الانسان و انّما قال: انّ عکسها الامکان الاعمّ، لانّ المقصود لما کان ردُّ مذهب اولئک القوم، زعم امکان العکس، لانّه ابعد عن مطلوبهم ایضاً صورة النّقیض الّتی ذکرها لم یدلُّ الّا علی انعکاسها مُمکنة عامّة و امّا انعکاسها الی المُطلقة العامّة او الحینیّة فیحتاجُ الی بیان آخر، فاقتصر علی الامکان، اذا فی ذلک کفایة.
قال الامام: ذکر فی «الشفاء» انّ العکس مطلقة عامّة و الحقّ ما فی هذا الکتاب، لانّ العکس قد یکون ضروریّاً و قد یکون ممکمناً لم یدخل فی الوجود اصلاً، مثل ان لا یکون بعض النّاس کاتباً مدّة وجودِهِ و المشترک بین الضّروری الممکن الخاص و الممکن العامّ، لا المُطلقة العامّة و فی جوابه مناقشة، م.

الاطلاق العامّ لكانت النّتيجة غيرُ ما اقتضاه ببرهانه و ليس قوله انّه الامكان الاعمّ بمناف لكون اخصّ منه فی نفس‌الامر علی ما صرّح به فی سائر کُتُبه.

و ما تمسّک به الفاضل الشارح فی احتمال ان یکون العکس ممکناً و هو قوله انّ العکس قد یکون ممکناً لا یدخل فی الوجود، کما لو فُرض انّ الانسان لا یصیر کاتباً فی مدّة وجوده فضعیفٌ و ذلک لانّه ینافی الاصل، فانّ الاصل یقتضی ثبوت الکاتب الّذی اثبت له الانسانیّة بالضرورة فانّ الکاتب ما لم یکن ثابتاً لا یکون انساناً و لمّا ثُبت و ثبت انّهُ انسان ثبت انّه حاصل ایضاً لما هو الانسان.

قوله : «و السّالبة الجُزئیة لا تنعکس لما علمت، و مثاله بالضّرورة لیس کلّ حیوان انساناً ثمّ کلّ انسان حیوان لیس لیس کلّ انسان حیوان».

و ذلک ظاهر.

* اشارةٌ الی عکس الممکنات *

«امّا القضایا المُمکنة فلیس یجب لها عکس فی السّلب فانّه لیس اذا لم یمتنع بل امکن ان یکون لا شیء من الانسان یکتب یجب ان یُمکن و لا یمتنع ان لا یکون احدٌ ممّن یکتب انساناً او بعض ممّن یکتب انساناً و کذلک هذا المثال یبیّن الحال فی المُمکن الاخصّ و الخاصّ فانّ الشّیء قد یجوز ان ینفی عن شیء و ذلک الشّیء لا یجوزُ ان ینفی عنه شیء لانّه موضوعه الخاصّ الّذی لا یفرض الّا له، و امّا فی الایجاب فیجبُ لها عکس و لکن لیس یجب ان یکون فی الممکن الخاصّ مثل نفسه، و لا تسمع الی قول من یقول انّ الشّیء اذا کان ممکناً غیر ضروریّ لموضوعه فانّ موضوعه یکون کذلک و تأمّل المتحرّک بالارادة کیف هو من المُمکنات للحیوان و کیف الحیوان ضروریّ له، و لا تلتفت الی تکلّفات قوم[1] فیه بل کلّ اصناف الامکان ینعکس فی الایجاب بالامکان

---

[1] – قوله: «و لا تلتفت الی تکلّفات قوم» قالوا یصدق کُلّ حیوان فهو نائم من جهة انّه نائمٌ بالامکان و ینعکسُ الی قولنا بعض النّائم من جهة انّه نائمٌ حیوانٌ بالامکان لانّ حیوانیة النّائم من جهة ما هو نائم حتّی یکون ضروریّة له. و جوابه ان قید من جهة ما هو نام فی العکس امّا ان یعتبر

الاعمّ فانّه اذا كان كلّ «ج»، «ب» او بعض «ج»، «ب» بالمكان فبعض «ب»، «ج» بالامكان الاعمّ و الّا فليس يمكن ان يكون شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة على ما علمت لا شيء من «ب»، «ج» فبالضرورة لا شيء من «ج»، «ب»، هذا خلفٌ.

و رُبما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السّالبة الممكنة الخاصّة و قوّتها قوّة الموجبة. فنقول: ان السّبب فى ذلك انّها اعنى الموجبة انّما تنعكس الى موجبة من ان يقلب من الايجاب الى السّلب فتعود الكيفيّة فى العكس لكن ذلك غير واجب. و قومٌ يدّعون للسّلب الجزئى الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئى الّذى فى قوّته و حسبانهم انّ ذلك يكون خاصّاً ايضاً و يعود الى السّلب فظنّهم باطلٌ قد تتحقّقه ممّا سمعته و من هذا المثال، قولنا: يمكن ان يكون بعض النّاس ليس بضحّاك و لا تقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحّاح ليس بانسان».

قوله : «و لا تلتفت الى تكلّفات قوم فيه»

يُريد به قول بعضُ الفُضلاء فى بيان أنّ الممكن الخاصّ ينعكس كنفسه و هو انّا اذا قُلنا كلّ حيوان يمكن ان يكون نائماً من جهة ما هو نائم، فبعض ما هو نائم، فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيواناً لانّ حيوانيّتهُ ليست له من جهة ما هو نائم، حتّى يكون له ضروريّة من تلك الجهة.

و ردّ الشيخ بانّه مغالطة امّا اولاً فلانّ قوله من جهة ما هو نائم اُخذ جزئاً من المحمول فى الاصل و العكس جميعاً، و كان يجب ان يجعل جزئاً من الموضوع فى العكس و يصيرُ

بحيث يكون جزئاً من المحمول فلا يكون القضيّة عكسها لانّه فى الاصل قيد المحمول، و امّا ان يتعبر بحيث يكون جزئاً من الموضوع فلا نسلّم صدق العكس لانّ النّائم من جهة ما هو نائم ليس الّا نائماً لا حيواناً و لا غيره و هو ضعيف امّا اوّلا فلانّ النّائم من جهة ما هو نائم اذا حمل فى الاصل على كُلّ حيوان فلابُدّ من صحّة جعله وصفاً عنوانياً لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب على شى يوصف به، و امّا ثانياً فلانّ النّائم من جهة انّه نائم نائم و كلّ نائم حيوان فالنّائم من جهة انّه نائم حيوان فسقط المنع. و الحقّ فى الجواب انّا لا نسلّم صدق قولنا بعض النّائم من جهة انّه نائم حيوان بالامكان الخاصّ بل بلاضرورة، م.

العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم، يمكن ان يكون حيواناً و حينئذٍ يكونُ كذبه ظاهراً، لانّ النّائم من جهة ما هو نائم، لا يكون حيوان و لا شيء آخر غيرُ النّائم و امّا ثانياً فلانّ هذا المثال و ان كان حقّاً فهو لا يُفيدُ المطلوب؛ لانّ الانعكاس القضيّة فى مادة واحدة لا يقتضى انعكاسها مطلقاً؛ بل عدم انعكاسها فى مادّة يقتضى عدم انعكاسها مطلقاً.

و قوله : «و رُبما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السّالبة المُمكنة الخاصّة»

اشارةٌ الى مذهب بعض القدماء فانّهم حكموا بانّه تنعكسُ جزئية لانّها فى قوّة موجبتها و هى منعكسة موجبة ممكنة جزئية و انّما حكمنا بانّها لا تنعكسُ الى ذلک لانّ العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقق عليه الاصطلاح و لعلّ القائلين انّما ذهبوا الى ذلک بظنّهم انّ عكسها فى قوّة سالبة ممكنة جزئيّة و قد غلطوا فيه لانّ الموجبة الممكنة الخاصّة لا تنعكس ممكنة خاصّة بل عامة ليس موجبتها فى قوّة سالبتها.

قوله : «و قوم يدّعون للسّلب الممكن الجزئى عكساً».

اشارةٌ ايضاً الى بعض مذاهبهم و باقى الفصل، غنى= عن الشّرح.

النّهج السادس

[فى بيان الاحوال المادية للقضايا]

*** اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه ***

اقول: لما فرغ عن بيان الاحوال الصّورية للقضايا، شرع فى بيان أحوالها المادّية فانّهما يشتركان فى انّ البحث عنهما من حيث تعلّق بالقضايا المفردة متقدّم على البحث عن صور الاقوال المتألّفة عن القضايا و موادّها فقوله: «من جهة ما يصدق بها»، عبارة عن حال موادّها و قوله: «او نحوه»، اى من جهة ما تخيّل، فانّ التّخيّل يشبهُ التّصديق من حيث انّه ايضاً انفعال ما للنّفس تحدثها القضيّة.

قوله : «اصناف القضايا المتسعملة فيما بين القائسين و من يجرى مجراهم أربعة: مسلّمات، و مظنونات و ما معها، و مشبّهات بغيرها، و مخلّلات».

اقول: يُريد بمن يجرى مجر القايسين مستعملى الاسقرائات و التّمثيلات، و وجه الحصر انّ القضيّة امّا ان تقتضى تصديقاً، او تاثيراً غير التّصديق، او لا يقتضى احدهما، و الاوّلُ امّا ان يقتضى تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ، و الجازمُ امّا ان يكون لسبب، و لما يشبه السّبب، و ما يكون لسبب فهو المُسلّمات، و ما يكون لما يشبه السّبب فهو المشبّهات بغيرها، و غيرُ الجازم هو المظنونات، و ما معها هو المشهورات فى بادىء الرّأى و المقبولات من وجه، و ما يقتضى تاثيراً غير التّصديق فهو المخيّلات، و ما لا يقتضى تصديقاً و لا تأثراً فلا تستعمل لعدم الفائدة.

قوله : «و المسلّمات امّا معتقدات و امّا مأخوذات».

و ذلک لانّ السّبب امّا ان يكون من تلقاء نفس المصدّق او من خارج.

قوله : «و المتعقدات اصنافها ثلاثة؛ الواجب قبولها، و المشهورات، و الوهميّات».
و ذلک لانّ الحُکم امّا ان یعتبر فیه المُطابقة للخارج، اولا فان اعتبرو کان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها و الّا فهو الوهمیّات، و ان لا یعتبر فهو المشهورات.

قوله : «و الواجبُ قبولها اوّلیات، و مشاهدات، و مجرّبات و ما معها من الحدسیّات و المتواترات، و قضایا قیاساتها معها».
و ذلک لانّ العقل امّا ان لا یحتاج [1] فیه الی شیء غیر تصورّ طرفی الحکم، و یحتاج و

---

۱ - قوله: «و ذلک لانّ العقل امّا ان لا یحتاج» القضایا امّا ان یکون تصوّر اطرافه کافیاً فی حکم العقل او لا، فان کان کافیاً فهی الاوّلیات و ان لم یکن، فامّا ان لا یحتاج الی امرٍ ینضمّ الی العقل و یعینه الی حکم، او یحتاج الی امر ینظمّ الی المحکوم علیه، و الی القضیّة، او یحتاج الیهما معاً و انّما فسّرنا المحکوم الیه بالقضیّة فلانّه لو لا ذلک لم تنحصر القسمة لجواز احتیاجِهِ الی امرٍ ینضمّ الیها الممکن ما ینظمّ الی العقل و هو الاحساس. و الثّانی و هو ما یحتاج الی ما ینظمّ الی القضیة فلا شکّ ان ما ینظمّ الی القضیة یکون له دخل فی تحقّق الحکم یکون مبادی تلک القضیّة فلا یخلو ما ان یکون مبادی القضایا لازمة لها او غیرُ لازمة فان کان لازمة، فهی قضایا قیاساتُها معها، فانها قضایا متی تصوّر اطرافها، یحصل عند العقل قیاس مرتب منتج لها و ان کانت غیرُ لازمة فلا یخلو امّا ان یکون حصول تلک المبادی بسهولة او بصعوبة، فان کان حصول المبادی بسهولة فهی الحدسیّات، لانّ مبادیها یقع فی العقل مرتّبة و ینساق الذهن منها الیها بلا طلب و اکتساب. و ان کان حصول المبادی تعسر فی النّظریات و لیست من المبادی. و فی قوله امّا ان یکون التّحصیل ذلک الشّیء بالاکتساب او لا یکون مُساهلة لانّ الحدسیات لا اکتساب فیها، لکنّ المُراد ما ذکرناه.
و الثّالث امّا ان یکون حصوله بالاخبار فی المتواترات و فی نسخة بالاحساس و المُراد احساس السّمع و امّا ان لا یکون فیه المجرّبات و کلّ منهما تحتاجُ الی ما ینظمّ الی العقل و هو استماع الاخبار فی المُتواترات و تکررّ المشاهدة فی المجرّبات و الی ما ینظمّ الی تلک القضایا و هو القیاس الخفی، کما یقال لو لم یکن کذلک لما کان دائما او اکثریاً فهذه ستّة اصناف. و انّما قال فی الثلاثة و ما معها لانّ الحدسیّات تشبه المجرّبات و المتواترات تشبه المُشاهدات و القضایا الّتی

الاوّل هو الاوليّات، و الثّانى لا يخلو امّا ان يحتاج الى ما ينضمّ اليه و بعينه على الحكم او ينضمّ الى المحكوم عليه او اليهما معاً، و الاوّل هو المشاهدات، و الثّانى لا يخلو امّاً ان يكون تحصيل ذلک الشّىء بالاكتساب، او لا يكون، و ما بالاكتساب امّا ان يكون بالسّهولة او لا بالسّهولة و الاوّل هو الحدسيّات، و الثّانى ليس من المبادى، بل هو العلوم المُتكسبة و ما ليس بالاكتساب فهو القضايا الّتى قياساتها معها و ما يحتاج فيهما الى كليهما فامّا ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس و هو المتواترات و امّا ان لا يكون و هو المجرّبات هذه ستّة اقسام.

و ظاهر كلام الشيخ يقتضى انّه جلعها اربعة اقسام، احدها ما لا يحتاج فيه العقل لاىّ شىء غير تصوّر طرفى الحكم و هو الاوّليات و ثانيها ما يُستعان فيه بالحواسّ و هو المشاهدات و ثالثها ما يحتاج فيه الى غيرِ تصوّر الطّرفين، و هو امّا خفىّ و هو المجرّبات و ما معها من الحدسيّات المُتواترات و امّا ظاهرٌ غير مكتسب و القضايا الّتى قياساتها معها، و امّا الظّاهر المكتسب ليس يقع فى المبادى.

و اعلم انّ هذهِ التّقسيمات ليس بذاتية فانّ الاقسمام قد تتداخل باعتبارات كما سيجىء بيانه و لذلک جعلها الشيخ اصنافاً لا انواعاً.

قوله : «فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها و انواعها من هذِهِ الجملة فامّا الاوليّات فهى القضايا الّتى يوجبها العقل الصّريح لذاته و لغريزته لا لسببٍ من الاسباب الخارجة عنه فانّه كلّما وقع للعقل التّصور لحدودها بالكنه و قع له التّصديق فلا يكون للتّصديق فيه توقّف الّا على وقوع التّصور و الفطانة للتّركيب و من هذا ما هو جلىّ للكلّ لانّه واضح تصوّر الحدود، و منها ما رُبما خفى و افتقر الى تأمل لخفاء فى تصوّر حدوده فانّه اذا التبس التّصور التبس التّصديق و هذا القسم لا يتوعر على الاذهان المُشتعلة النّافذةُ فى التّصور».

اقول: الحكمُ الّذى له علّة فهو انّما يجب اذا اعتبر مع علّته و لا يجب بدون ذلک و الحكم اليقينى و الواجب فى نفسه الذى لا يتغيّر و هو الّذى يجب قبوله فكلّ حكم عرف بعلّته فهو يقينى و ما لا يعرف بعلّته فهو ليس يقينىّ سواءٌ كان له علّة او لا العلّة قد يكون

قياساتها معها، يشبهُ الاوّليات، م.

هى اجزاء القضيّة و قد يكون شيئاً خارجاً عنها و هو الحكم الاوّلى و الّذى يوجبه العقل الصّريح لنفس تصوّر اجزاء القضيّة لا لسبب خارج، فان كان اجزاء القضيّة جليّة التّصور جلية الارتباط، فهو واضح للكلّ، و ان لم يكن كذلک، فهو واضح لمن تكون جليّة عنده غير واضح لغيره و اذا توقّف العقل فى الحكم الاوّلى بعد تصوّر الاجزاء فهو امّا لنقصان الغريزة كما يكون للبُله و الصّبيان، و امّا لتدليس الفطرة بالعقائد المضادّة للاوليّات كما يكون لبعض العوام و الجُهّال.

قوله: «و امّا المشاهدات، فكالمحسوسات فهى القضايا الّتى انّما استفيد التّصديق بها من الحسّ مثل حكمنا بوجود الشّمس و كونها مضيئة وحكمنا بكون النّار حارّة و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قُوى غير الحسّ، مثل معرفتنا بانّ لنا فكرة و انّ لنا خوفاً و غضباً و انّا نشعر بذواتنا و بافعال ذواتنا».

اقول: هذه ثلاثة اصنافٍ، احدُها ما نجده بحواسّنا الظّاهرة كالحكم بانّ النّار حارّة و الثانى ما نجده بحواسّنا الباطنة و هى القضايا الاعتباريّة بمشاهدة قُوى غير الحس الظّاهر، الثّالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها و هى كشعورنا بذاتنا و بافعال ذواتنا و الاحكام الحسيّة جميعها جزئيّة فانّ الحسّ لا يُفيد الّا انّ هذه النّار حارّة و امّا الحكم بانّ كُلّ نارٍ حارّة فحكم عقلىّ استفاده العقل من الاحساس بحزئيات ذلک الحكم[1] و الوقوف على

---

۱ - قوله: «استفاده العقل من الاحساس بجزئيّات ذلک الحكم» اى اذا وقع الاحساس بثبوت محمول الجُزئيّات موضوع حصل عند القعل، حكم كلّى لا بحسب افادة الحسّ ذلک لانّ الحسّ لا يُعطى الّا احكاماً جزئيّاً و لا سبيل له الّا الى ادراک هذهِ النّار فى هذا الوقت، بل الحكم الكلّى انّما يحصل بطريق آخر، فلعل تلک الاحساسات الجزئية سبب لاستعداد النفس لقبول ذلک العقد الكلى من المبدأ الفيّاض كما فى المجرّبات و لهذا قالوا و هى يجرى مجرى المجرّبات من وجه، فان قلت: الاحساسات الجزئيّة كيف تنادى الى اليقين و هى قد لا تطابق الواقع لروية الكبير من البعيد صغيراً و الصّغير فى الماء كبيراً، فنقول الاحكام الحسيّة انّما يتأدّى الى العقد الكلّى ان كانت صائبة و انّما تكون صائبة اذا ساعد عليها العقل فلو لا فصل العقلى و تمييزُه بين الحقّ و الباطل لاختلط الصّواب بالغلط، م.

عنله و یجری مجری المجرّبات من وجه.

قوله: «و امّا المجرّبات فهی القضایا و احکام تتبع مشاهدات منّا یکترّر فیفید اذکاراً بکرّرها فیتأکد منها عقد قویّ لا یشکّ فیه، و لیس علی المنطقی ان یطلب السّبب فی ذلک بعد ان لا یشکّ فی وجوده فربما اوجب التّجربة قضاءً جزماً و رُبما اوجب قضاءً اکثریّاً و لا تخلو عن قوّة ما قیاسیّة خفیّة تخالط المشاهدات، و هذا مثلُ حکمنا بانّ الضّرب بالخشب مولم، و رُبما تنعقد التّجربة اذا آمنت النّفس کون الشّیء بالاتّفاق و تنضاف الیه احوال الهیئة [1] تنعقد التجربة».

اقول: المجرّبات یحتاج الی امرین [2] احدُهما المشاهدة المتکررة و الثّانی القیاس الخفی و ذلک القیاس هو ان یعلم ان الوقوع المتکرّر علی نهجٍ واحد، لا یکون اتّفاقیاً فاذن هو انّه یستند الی سبب فیعلم من ذلک ان هناک سبباً و ان لم یعرف ماهیّة ذلک السبب و کلّما علم حصول السبب حکم بوجود المسبّب قطعاً و ذلک لانّ العمل لسّبية

---

۱ - قوله: «و ینضافُ الیه احوال الهیئة»، جواب سؤال و انّا لو فرضنا شخصاً فی بلاد الزّنج و لم یتکرّر علی حسّه مولود الّا اسود، فهل یُفیده ذلک الاعتقاد بانّ کل مولود اسوة او لا؟ فان لم یفد فلم صار تکریر یفیده و تکریر لا یفیده، و ان افادت، کانت التّجربة خطاء و زال الوثوق بها. اجاب بانّ التّجربة اذا کانت مقرونة بهیئة کما فی المثال المذکور کأن کانت التّجربة فی ناس سود فی بلاد مخصوصة، لا یعطی حکماً کلیّاً مطلقاً بل مفیداً بتلک الهیئة و حینئذٍ لا یتطرّق الخطاء الی الحکم الّا انّ الهیئة رُبما تقارن الحکم بالذّات ای یکن له دخل فی ثبوت ذلک الحکم و رُبما یقارنه بالعرض، بحیث لا یکون له دخلٌ فی ثبوت الحکم و تقیید الحکم، یجبُ ان یکون بالاولی، لا بالثّانیه، م.

۲ - قوله: «المجرّبات یحتاجُ الی امرین» عسی سائل ان یقول: لیست التّجربة الّا مشاهدات متکرّرة کما انّ الاستقراء ایضاً مشاهدات متکرّرة فیکف افاة التجربة الیقین، دون الاستقراء؟ فالجواب انّه اذا تکرّرت المشاهدات علی وقوع شیء، او علم بالعقل انّه لیس اتّفاقیاً اذا الاتفاقیّات لا تکون دائمة و لا اکثریّة کانت التّجربة مفیدة للیقین ، و ان لم یعلم ذلک و استدلّ بمجرّد المشاهدات الجزئیّة بدون ذلک القیاس، علی الحکم الکلّی کان استقرائاً ان و لا یُفید الیقین، م.

السبب و ان لم يعرف ماهيّته، يكفى فى العلم بوجود المسبب و الفرق بين التّجربة و الاستقراء، ان التجربة يُقارن هذا القياس، و الاستقراء، لا يُقارنه، ثم انّ التّجربة قد تكون كلية و ذلک عند ما يكون تكرّره الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز اللاوقوع و قد يكون حكم واحد مجرّباً كليا عند شخص و اكثرياً عند آخر، و غيرُ مجرّد اصلاً عند ثالث و لا يُمكن اثبات المجرّب للمنكر الذى لم يتوّل التّجربة.

قوله : «و ليس على المنطقى ان يطلب السبب فى ذلک بعد ان لا يشکّ فى وجوده»،
انّما ذلک على الفلسفى النّاظر فى كيفية استناد المسبّبات الى اسبابها فالمجرّب عند المنطقى من المبادى، و عند الفلسفى ليس من المبادى.

قوله : «و ينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة»
فالمُشاهدة اذا تكرّرت مقرونة بهيئة ما من وقوع فى زمانٍ بعينه، او مكان بعينه، و او على وجهٍ معيّن، او مع شىء لا غير فالحكم الكلىّ انّما يحصل مقيداً بتلک القيود و الشّرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة و ذلک كمن شاهد ان كل مولود بالزّنج فهو اسود، فله ان يحكم لذلک، ليس له ان يحكم انّ كل مولود اينما كان فهو اسود.
و ينبغى ان يفرق بين ما يقارنه بالذّات و بين ما يقارنُه بالعرض، لئلا يغلط. فالحاصل: انّ التّجربة يعطى الحكم الكلّى مقيّداً و العقل المجرّد، هو الّذى يعطيه مطلقاً كما انّ الحسّ هو الّذى يعطيه جزئيّاً.

قوله : «و ما يجرى مجرى المجرّبات الحدسيّات و هى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النّفس قوىّ جداً فزال معه الشّک و اذعن له الذّهن، فلو انّ جاحداً جحد ذلک؛ لانّه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوّة ذلک الحدس، او على سبيل المذكورة لم يتأت ان تحقّق له ما تحقّق عند الحادس مثل قضائنا بانّ نور القمر، من نور الشّمس لهيئات تشكّل النّور فيه و فيها ايضاً قوّة قياسيّة و هى شديدة المُناسبة للمجرّبات».
اقول: هى جارية مجرى المجرّبات فى الامرين المذكورين، اعنى تكرار المُشاهدة و

مقارنة القياس[۱] الّا انّ السّبب فی المجرّبات معلومة السّببيّة غيرُ معلوم الماهيّة و فی الحدسيّات معلومٌ بالوجيهن و انّما توقّف عليه بالحدس لا بالفكر فانّ المعلوم بالفكر هو العلم النّظرىّ فليس من المبادی، و سيأتی الفرق بين الفكر و الحدس فی النّمط الثّالث، و لمّا كان السّبب غير معلوم فی المجرّبات الا من جهة السببيّة فقط، كان القياس المقارن لجميع المجرّبات قياساً واحداً، و المُقارن للحدسيّات لا يكون كذلک، فانّها اقيسةٌ مختلفةٌ حسب اختلاف العلل فی ماهيّتها و الحدسيّات ايضاً يختلفُ بالقياس الی الاشخاص كالمجرّبات و لا يكمن اثباتُهُ لغير الحادس و لذلک يعدّ من المبادی.

قوله : «و كذلک القضايا التّواتريّة و هی الّتی تسكن اليها النّفس سكوناً تامّاً يزول معه الشّک لكثرة الشّهادات مع امكانه بحيث يزول الرّيبة عن وقوع تلک الشّهادات علی سبيل الاتفاق و التّواطوء و هذا مثل اعتقادنا بوجود مكة و وجودِ جالينوس و اقليدس و غيرهم. و من حاول ان ينحصر هذه الشّهادات فی مبلغ عددٍ، فقد احال فانّ ذلک ليس متعلّقاً بعدد يؤثّر النّقصان و الزّيادة فيه، و انّما المرجوع فيه الی مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضی بتوافی الشّهادات لا عدد الشّهادات، و هذه ايضاً لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام».

اقول: الشّهادات قد تكون قوليّة و قد لا تكون، كالامارت[۲] و المرجوع فيه الی حصول اليقين و زوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشّهداء و امتناع اجتماعهم علی الكذب، و بعض الظّاهريّين من نقلة الحديث، ذهبو الی انّه يحصل بشهادة اربعين من

---

۱ - قوله: «اعنی تكرّر المشاهدة و مقارنة القياس» فانّک اذا شاهدت اختلاف تشكّل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشّمس و ضمّمت اليه القياس و هو انّ ذلک لو كان اتّفاقياً لما كان دائماً عرفت انّ نوره مستفادٌ منها و الحدس هو تمثّل المبادی، المرتيّة اللمطولب فی النّفس، م.

۲ - قوله: «و قد لا تكون كالامارات»، لا يُريد بذلک انّ التّواتر يحصل بمجرّد الامارت فانّ مبنی التّواتر علی الاخبارت، بل المُراد انّ اليقين تارة يحصل بمجرّد الكثرة و اُخری بحسب انصمام القرائن و الامارات معها و لهذا لا ينحصرُ مبلغ الشّهادات فی عدد معيّنٍ فرُبما يكفی مع الامارات القويّة عدد اليسير و رُبما لا يكفی فی حصول الجزم لاجم غفير.

الثّقات فرد الشيخ عليهم.

و اعلم انّ المُتواترات ايضاً يشمتل على تكرار و قياس الّا انّ الحاصل بالتّواتر هو علمٌ جزئى من شأنه ان يحصل بالاحساس و لذلک لا يعتبر التّواتـر الّـا فـيما يسـتند الى المشاهدة. فحكم المُتواترات حكمُ المحسوسات و لذلک لا يقعُ فى العلوم بالذّات.[١]

قوله : «و امّا القضايا الّتى معها قياساتها، فيه قضاياً انّما تصدق بها لاجل وسط، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذّهن فيحوج فيه الذّهن الى طلبٍ، بل كلّما اخطر بالبال حدّ المطلوب، خطرالوسطُ بالبال مثل قضائنا بانّ الاثنين، نصفُ الاربعة. فـقد اسـتقصينا القول فى تـعديد اصّـناف القـضايا الواجب قـبولها مـن جـلمة المـعتقدات مـن جـلمة المسلّمات».

اقول: هذهِ تسمّى فطريّة القياسات و لا قياس فى قوله: «الاثنان، نصفُ الاربعة»، لانّ الاثنين عددٌ قد انقسمت الاربعة اليه و الى ما يساويه و كلّما ينقسم عدد اليه و الى مـا يُساويه، فهو نصف ذلک العدد.

قوله : «فامّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها ايـضاً هـذهِ الاوليّـات[٢] و نـحوهما

---

١ – «معلوم بالذات» صحيح است.

٢ – قوله: «فامّا المشهورات من هذهِ الجملة فمنها ايضاً هذه الاوليّات»، المشهوارتُ هى قضاياً تعمّ اعتراف الناس بها فيه امّا يقينيات كالاوليّات و غيرها، لكن لها اعتباران احدهما من حيث انّه يعترف بها عموم النّاس و كونها مشهورات بهذا الاعتبار، و ثانيهما من حيث انّه يحكم بها محض العقل و يجبُ قبولها و بهذا الاعتبار، هى يقينيّات، و امّا غير يقينيّات و هى الّتى يتوقّف العقل الصّرف فى الحكم بها، لكن لعموم النّاس بها اعترافٌ، و تسـمّى آراء مـحمودة، و رُبـما تخصّص باسم المشهورات و قول الشّارح: «و الآراءُ المحمودة هو ما يقتضيه المصلحة العامّة و الاخلاق الفاضلة»، خلاف كلام الشيخ و تخصيص بلا مخصّص. فالمشهورات تقال بالاشتراک على ما يعمّ اعتراف الناس بها و هى تتناول اليقينيّات و غيرها و الشّنيع فى مقابل المحمود، كما انّ الكاذب فى مقابل الصّادق و الصّادق غير المحمود كذلک، الكاذب غير الشّنيع اذرب محمود كاذب و شنيعٌ حق فالمشهورات امّا من الواجب قبولها، او من التّاديبات الّتى يكون الصّلاح فيها،

یجب قبوله لا من حیث هی واجب قبولها، بل من حیث عموم الاعتراف بها، و منها الآراء المسمّاة بالمحمودة و رُبما خصّصناهم باسم المشهورة، اذ لا عمدة له الّا الشّهرة و هی آراءٌ لو خلیّ الانسان و عقله المجرّد و وهمه و حسّه و لم یودّب بقبول قضایاها و الاعترافُ بها و لم یمل الاستقراء بظنّه القویّ الی حکم لکثرة الجزئیات و لم یستدع الیها ما فی طبیعة الانسان من الرّحمة و الخجل و الانفه و الحمیّة و غیرذلک، لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسّهِ مثل حکمنا: انّ سلب مال الانسان قبیحٌ و انّ الکذب قبیحٌ لا ینبغی ان یقدّم علیه.

و من هذا الجنس ما یسبق الی وهم کثیر من الناس و ان صرّف کثیرا عنه الشّرع من قُبح ذبح الحیوان، اتباعاً لما فی العزیزة من الرّقة لمن یکون غریزته کذلک و هم اکثر النّاس و لیس شیءٌ من هذا یوجبه العقل السّاذج و لو توهّم نفسه و انّه خلق دفعةً تامّ العقل و لم یسمع ادباً و لا یطع انفعالاً نفسانیاً او خلقیاً لم یقض فی امثال هذه القضایا بشیءٍ بل امکنه ان یجهله و یتوقفُ فیه و لیس کذلک حال قضائه بانّ الکُل اعظم من الجزء و هذه المشهورات، قد یکون صادقة و قد یکون کاذبة و اذاکانت صاقة لیست تنسب الی الاوّلیّات و نحوها، اذا لم تکن بیّنة الصّدق عن ذالفعل الاوّل، الّا بنظر، و ان کانت محمودة عنده و الصّادق غیر المحمود وکذلک الکاذب غیرُ الشّنیع. فرُبّ شنیعٍ حقّ و ربُ محمودٍ کاذب. فالمشهورات امّا من الواجبات و امّا من التّأدیبات الصّلاحیة و ما یتطابق علیه الشّرائع الالهیّة و امّا خلقیات و انفعالیات و امّا الاستقرائیات و امّا اصلاحیّات و هی امّا بحسب الاطلاق و امّا بحسب الصحاب صناعة و ملّة».

کقولنا: العدل حسن و الظّلمُ قبیحٌ و ما یُطابق علیها الشّرایع کقولنا الطّاعة واجبة، و امّا خُلقیات وانفعالیات کقولنا: کشف العورة قبیحٌ و مراعاة الضّعفاء محمودة و امّا استقرائیّات کقولنا: تکرار الفعل مملٌ و دفع الخصم واجب. و ایضاً المشهورات امّا مشهورات علی الاطلاق و امّا بحسب صناعة کقولنا: التّسلسل باطلٌ، او ارباب ملّة کقولنا: الاله واحدٌ و الرّبا حرامٌ، فان قلت: فحینئذٍ لا یکون من المشهورات لانّها هی الّتی یعترف بها عموم الناس، فنقول: النّاس امّا جمیع افراد الانسان، و هی االمشهورات علی الاطلاق او جمیعُ افراد طایفة و هی المشهورات عند الطّایفة.

م.

كما انّ المعتبر فى الواجب قبولها، كونها مطابقةً لما عليه الوجود، فالمعتبر فى المشهورات، كون آلاراء عليها مطابقة فبعض القضايا اوّليٌّ باعتبارٍ و مشهورٌ باعتبارٍ، و الفرق بنيها و بين الاوّليّات ما ذكره الشيخ: من انّ العقل الصّريح الّذى لا يلتفت الى شىء غير تصوّر طرفى الحكم انّما يحكم بالاوّليّات من غير توقّف و لا يحكم بها بل يحكم منها بحجٍ تشتمل على حدود وسطى، كسائر النّظريات و لذلک يتطرّق التّغيّر اليها دون الاوّليات فانّ الكذب قد يستحسن اذا تشتمل على مصلحةٍ عظيمةٍ و الكُلّ لا يستصغر بالقياس الى جزئه فى حالٍ من الاحوال.

و للشّهرة اسبابٌ، منها كون الشّىء حقاً جليّاً كقولنا: الضّدان لا يجتمعان، و منها ما يناسب الحق الجلى و يخالفه بقيدٍ خفىٍّ فيكون مشهوراً مطلقاً و حقاً مع ذلک القيد كقولنا: حكم الشّىء، حكم شبيهه و هو حقٌّ، لا مطلقاً و لكن فيما هو شبيهٌ له، و منها كونه مشتملاً على مصلحةٍ شاملةٍ للعموم، كقولنا: العدل حسن و قد يسمّى بعضها بالشّرايع الغير المكتوبة، فانّ المكتوبة منها رُبما لا يعمّ الاعتراف بها و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «و ما يُطابق عليه الشّرايع الالهيّة»

و منها كون بعض الاخلاق و الانفعالات مقتضيةً لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجبٌ و ايذاء الحيوان لا لغرضٍ، قبيحٌ و منها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا: العلم بالمُتقابلات واحدٌ لكونه بالمتضادّات و المتضائفات و غيرها كذلک، و يشترک الجميع فى انّها امّا ان تكون مشهورة عند الكلّ كقولنا: الاحسان الى الآباءِ حسنٌ، او عند الاكثرين كقولنا: الالهُ واحدٌ، او عند طائفة كقولنا: التّسلسلُ محال، و هو مشهورٌ عند بعض اهل المُناظرة.

و الآراء المحمودة هى ما يقتضيه المصلحة العامّة او الاخلاق الفاضلة و هى الذائعات، و قد يتقابل المشهورات كقولنا: الحياة مؤثّرة باعتبار و موت الشّهداء مؤثر باعتبار.

قوله: «و امّا القضايا الوهيميّه[1] الصّرفة فهى قضاياً كاذبة الّا انّ الوهم الانسانى، يقضى

---

١ – قوله: «و امّا القضايا الوهيمة»، الوهميّات قضاياً كاذبة، يحكم بها الوهم، فى غير المحسوسات، فانّ الوهم تابع للحسّ، لا يدرک الّا المحسوس و ان ادرک غير المحسوس، فلا يدركُهُ الّا على نحو المحسوس، فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط فى حكمه.

بها قضاء شديد القوّة لانّه ليس يقبل ضدّها و مقابلها بسبب انّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يُوافق المحسوس، لا يقبله الوهم و من المعلوم انّ المحسوسات اذاكان لها مبادٍ و اصول كانت تلك قبل المحسوسات و لم تكن محسوسة و لم يكن وجودها على نحوِ وجود المحسوسات، فلم يكن ان يتمثّل ذلك الوجود فى الوهم و لهذا فانّ الوهم نفسه و افعاله، لا يتمثّل فى الوهم و لهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل فى الاصول الّتى ينتج وجود تلك المبادى، فاذا تعدّيا معاً الى النّتيجة نكص الوهم و امتنع عن قبول ما سلم موجبة، و هذا الضّرب من القضايا، اقوى فى النّفس من المشهورات الّتى ليست باوّلية و يكادُ يشاكل الاوّليّات و يدخل فى المشبّهات و هى احكام للنّفس فى امور متقدّمة على المحسوسات او اعمٌّ منها، على نحو ما يجب ان لا يكون لها و على نحو ما يجب ان يكون، او يظنّ فى المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لابُدّ من خلأ ينتهى اليه الملأ اذا تناهى و انّه لابدّ فى كلّ موجود من ان يكون مشار الى جهة وجوده و هذه الوهميّات لولا مخالفة السّنن الشّرعية لها، لكانت مشهورة و انمّا يثلم فى شهرتها الدّيانات الحقيقيّة و العلوم الحكمية و لا يكاد المدفوع عن ذلك، يقاوم نفسه فى دفع ذلك، لشدّة استيلاء الوهم على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذاكان فى المحسوسات، فهو مدفوعٌ منكر و هو مع انّه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون الاوّليات و الوهميات الّتى لا تزاحم من غيرها مشهورة و لا ينعكس. فقد فرغنا من اصناف المعتقدات، من جملة المسلّمات».

احكام الوهم فى المحسوسات، حقّه ان يصدّقه العقل فيها و لتطابها كانت ما يجرى

فان قلت: الحكم على شىء بآخر، يسدعى ادراكه فاذا لم يكن الوهم مدركاً للمجرّدات، فيكف يحكم بها؟ فنقول: الحاكم بها و المُدرك بالحقيقة، هو النفس و الوهم و العقل آلتان لها فى الادراک و الحكم، الّا انّ الوهم شديد العلاقة بالنّفس، فالنّفس تستعمله فى غير المحسوسات، استعمالها ايّاه فى المحسوسات، فيقع فى الغلط و تعرف كذب الوهم، بان تساعد العقل فى مقدّمات ينتج نقيض حكمه مثلاً، يحكم بانّ كل موجود محسوس و يسلّم ان للمحسوسات مبادى، المحسوسات قبل المحسوسات، و ما يكون قبل المحسوسات، لا يكون محسوساً و كذا يسلّم انّ الوهم نفسه و افعاله موجودة و غيرُ محسوسة و اذا وصل الى النتيجة، امتنع عن قبولها و من دفع عن القضايا الوهميّة، لا يكاد يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له اشدّ الانقياد، م.

مجرى الهندسيّات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيما اختلاف آراء، و امّا فى المعقولات الصّرفة اذا حكمت احكام يخصّ المحسوسات فهى كاذبة يكذبُهُ العقل و يأتى بمقدّمات لا مُنازعة فيها بيمهما و يولّفهما على صورة مقبولة عندهما، فينتج ما يناقض حكم الوهم و يكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النّتجية، بعد قبول المقدّمات و تأليف المتقضيين ايّاهما لذاتها، و أحكام الوهم فيها هى المسمّات بالوهميّات الصّرفة.

و تلك المقعولات، امّا امورٌ جزئيةٌ هى مبادى المحسوسات، و امّا امورٌ كلية يعمّها و يعمّ غيرها و هو معنى قوله: «فى امورٌ متقدّمة على المحسوسات او اعمّ منها».

و يكون اجكامه عليها على وجهٍ يمتنعُ ان يكون عليها كالحكم بانّ كلّ موجود ذو وضع فانّه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلک و على وجهٍ يجبُ ان يكون فى المحسوسات كذلک. فانّ كُلّ محسوس يجبُ ان يكون ذا وضعٍ، او يظنُّ انّها كذلک كالخلاء، فانّه يظنّ انّ عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتعاندة خلأ.

قوله: «و لا يكاد المدفوع عن ذلک يقاوم نفسه فى دفع ذلک لشدّة استيلاء الوهم»، اى: لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه و همه.

قوله: «على انّ ما يدفعه الوهم و لا يقبله اذاكان فى المحسوسات فهو مدفوعٌ منكر»، يُريد ما ذكرناه اوّلاً و هو مع انّه باطلٌ شنيعٌ و ذلک لانّ احكام الوهم، مشهورة فى الاكثر، لانّه اقرب الى المحسوسات و اوقع فى ضمائر الجمهور.

قوله: «و امّا المأخوذات فمنها مقبولات، و منها تقريريّات، و امّا المقبولات من جلمة المأخوذات فهى آراءٌ ماخوذة عن جماعة من اهل التّحصيل او من نفرٍ او امام يحسنُ به الظّن، و امّا التّقريريّات فانّها المقدّمات مأخوذة بحسب تسليم المخاطب او الّتى يلزم قبولها، و الاقرار بها فى مبادى العلوم امّا مع استنكار و يسمّى مُصادرات، و امّا مع مسامحةٍ ما و طيب نفس و يسمّى اصولاً موضوعة و لهذه موضع منتظر».

اقول: هى امّا ان تقبل و يحكم بها، و امّا ان لا تقبل، بل يحكم بها لغرضٍ ما، و الاوّل

مقبولات امّا عن جماعة كما من المشّائيين: انّ للفلك طبيعة خامسة، او عن نفرٍ كاصول الارصاد عن اصحابها، او عن نبيٍّ و امامٍ كالشّرايع و السنّن، او عن حكيم كاحكام تُنسب الى بُقراط كالطّب، او عن شاعرٍ كابياتٍ تُوردُ شواهد، او تكون مقبولة من غير ان نُسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة.

و قيل المأخوذات امّا بتسليم ممّن هو اعلى مرتبة و هو المقبولات، او ممّن هو ادنى مترتبة و هو الموضوعات فى مبادى العلوم، او ممّن هو مقابل و هو الواقعة فى المُجادلات، و الاخيران هما التّقريريّات و الباقى ظاهرٌ.

قوله : «و امّا المظنونات فهى اقاويل و قضاياً و ان كان يستعملها المحتجّ بها جزماً فانّه انّما يتبع فيها مع نفسه غالب الظّن، من دون ان يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها، و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادىء الرّاى غير المتعقّب و هى الّتى تغافص الذّهن فيشغلُه عن ان يفطن الذّهن لكونها مظنونة او كونها مخالفةً للشهرة الى ثانى الحال و كان النّفس يذعن لها فى اوّل ما يطّلع عليها، فان رجعت الى ذاتها عاة الاذعان ظناً او تكذيباً. و اعنى بالظّنّ هيهُنا ميلاً من النّفس مع شعوره بامكان المقابل و من هذه المقدّمات قول القائل: انصر اخاك ظالماً او مظلوماً، و قد يدخل المقبولات فى المضنونات اذاكان الاعتبار من جهة ميل نفسٍ يقعُ هناك مع شعورٍ بامكان المقابل».

قد ذكرنا فى صدر الكتاب انّ الظّنّ قد يُطلق [1] بازاء اليقين على الحكم الجازم المُطابق الغير المستند الى علّته، كاعتقاد المقلّد و على الجوازم الغير المُطابق اعنى الجهل المركّب، و على غير الجازم الّذى يرجحّ فيه حدّ طرفى النّقيض على الآخر، مع تجويز الطّرف الآخر جميعاً، و يطلقُ تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده و هو المسمّى بالظّنّ الصّرف و المظنونات المذكورة هيهُنا من هذا القبيل، لا غير فى نفس الامر و ان كان المستعمل ايّاها فى الحجج الخطابيّة يصرّح بالجزم بها و لا يتعرّض لتجويز مقابلاتها، و

---

۱ - قوله: «انّ الظّنّ قد يُطلق». انّ الظّنّ يُطلق على المعنيين: الاوّل على مقابل اليقين و بهذا المعنى، يشمل الاعتقاد و الجهل المركّب و الظّنّ الصّرف. الثّانى على غير الجازم الراجح و هو الظّنّ، م.

المرجّح قد يكون شهرة حقيقيّة و قد يكون استناداً الى صادق و قد يكون غير ذلک.
و الاوّل يُعرف بالمشهورات فی بادی الرّأی و الثّانی هو المسمّی بالمقبولات و هما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر فی المظنونات الصّرفة و ان كانا يدخلان تحت المظنونات، ای من حديث يصدق عليها ما يعتبر فی المظنونات، و امّا القسم الثّالث و هو الّذی يكون المرجّح فيه غير ذلک، فهو المظنون المطلق و يدخل فيه التّجربيّات الاكثريّة و ما يناسبها من المتواترات والحدسيّات، اعنی غير اليقينيّة منهما.
و قد اورد الشيخ فی مثال، االقسم الاوّل، قوله: اُنصر اخاک ظالماً او مظلوماً و المشهور الحقيقي، ما يقابله بوجه و هو ان يُقال: ان تنصر الظّالم، و ان كان اخاک، و قد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال: فلان الّذی من داخل الحصن يكلّم الخصوم المقابلة من خارج جهراً خائنٌ، فانّه مظنونٌ من حيث انّه يتكلّم مع الخصوم و يؤكّد اثبات تكلّمه معهم، كون ذلک جهراً و نقيضه مظنونٌ ايضاً من حيث انّه يتكلّم جهراً اذ لو كان خائناً لا خفی كلامه.

قوله: «و امّا المُشبّهات[1] فهی الّتی تشبهُ شيئاً من الاوّليّات و ما معها او المشهورات و

---

١ - قوله: «و امّا المُشبّهات» امّا المُشبّهات فی قضايا تشبيه الاوّليّات او المشهورات، و الّتی تشبه الاوليات تقع فی المغالطات، و الّتی تشبه المشهورات تقع فی المشاغبات، و هی ای الاشتباه علی تأويل المشابهة، امّا من حيث اللفظ او المعنی، و الّذی من جهة الّلفظ ستّة اقسام، لانّه امّا فی الّلفظ المفرد، او المركّب، و الّذی فی المفرد ثلاثة اقسام لانّه امّا ان يكون من مادّة اللفظ، او صورته، او عوارضه، امّا الّذی من المادّة فانّما يكون بحسب اختلاف معانی اللفظ، اختلافا ظاهراً كما اذا كان اللفظ مشتركاً كاشتراک العين بين الباصرة و الينبوع، او ختلافا خفياً كما اذا كان حقيقة فی بعضها و مجازاً فی البعض الآخر كالنّور فانّه حقيقة فی الكيفية المبصرة مجازٌ فی الحق، و امّا الذی من الصّورة ای الهيئة التّصريفيّة فكاشتراک المضارع و الفاظ العقود، و امّا الّذی من العوارض فكلاعراب و البناء و التّشديد و التّخفيف، و الّذی فی المركّب ايضاً ثلاثة لانّه امّا فی نفس التّركيب كما ذكره، او فی وجود المركّب و عدمه فيظنّ المركّب غير مركّب، كما يقال: الخمسة زوج و فرد، فيظنّ عدم التّركيب فيعتقد كون الخمسة موصوفة بالزوجيّة و الفرديّة او يظنّ غير المركّب مركّباً كما يقال: زيدٌ شاعرٌ طبيبٌ ماهرٌ، فيظن التّركيب

لا تكون هى هى بأعيانها و ذلك الاشتباه يكون اما بتوسّط اللّفظ و امّا بتوسّط المعنى، و الّذى يكون بتوسّط اللّفظ فهو ان يكون اللّفظ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً، و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللّفظ فى نفسه، كما يكون فى المفهوم من لفظ العين، و رُبما خفى ذلك جدّاً كما يخفى فى النّور اذا اخذ تارة بمعنى المُبصر و آخر بمعنى الحقّ عند العقل و قد يكون بحسب ما عرض للفظ فى تركيبه امّا فى نفس تركيبه كقول القائل: غلام حسن ـ بالسّكونين ـ

او بحسب اختلاف دلائل حروف الصّلات فيه الّتى لا دلائل لها بانفرادها، بل انّما تدلّ بالتّركيب و هى الادوات باصنافها، مثل ما يقال: ما يعلم الانسان، فهو كما يعلمه، فتارةً هو يرجع الى ما يعلم و تارةً الى الانسان، و قد يكون بحسب ما يعرضُ اللفظ من تصريفه و قد يكون على وجوه أُخر قد بيّن فى موضعٍ آخر من حقّها ان تطول فها الفروع و تكثر.

و امّا كائن بحسب المعنى، مثل ما يقع بحسب ايهام العكس، مثل ان يؤخذ كلّ ثلج ابيض فيظنّ انّ كلّ ابيض ثلج، و كذلك اذا أُخذَ لازم الشّىء بدل الشّىء، فيظنّ ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه ان يتوهّم و يلزمه انّه مكلّف مخاطب فيتوهّم انّ كلّما له وهمٌ و فطنةٌ، ما فهو مكلّف، و كذلك اذا وصف الشىء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السّقمونيا، بانّه مبرّدٌ اذا اشبه ما يبرّد من جهة و كذلك اشياء أُخر تشبه هذه، و بالجملة كُلّ ما يروّج من القضايا على انّه بحال يوجب تصديقاً لانّه يشبه او يناسب شبيه[1] لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هى المُشّبهات اللفظيّة و المعنوية و قد بقيت المخيّلات».

الّتى تشبه الاوّليّات فقد تقع فى المُغالطات، و الّتى تشبه المشهورات، فقد تقع فى المشاغبات، و هى امّا لفظيةٌ و امّا معنويّة، و اللفظيّة ستّةٌ هى الّتى تقع بسبب الاشتراک امّا

فيعتقد انّه شاعر، و امّا الاشتباه من جهة المعنى فامّا ان يتعلّق القضايا المفرد، او المركّبة، و الاوّل امّا ان يتعلّق بطرف القضية و ايهام العكس او بالنسبة بينهما و هو سوء اعتبار الحمل، او باحد طرفيها و هو اخذ غير الطّرف طرفاً كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات، و الثّانى اربعة اقسام سيجىءُ ذكرها فى آخر المنطق، م.

۱ ـ او مناسب، خ ل.

فی اللّفظ المفرد بحسب جوهرِهِ کالعین، او بحسب احواله الدّاخلة فیه کـالتّصاریف، او العارضة له من خارج کالاعجام، و امّا للمرکّب فی ترکیبه الّذی یمکن ان یحمل عـلی معنیین، او فی وجود التّرکیب و عدمه فظنّ المرکّب غیر المرکّب، او غیر المرکّب مرکّباً.

و قد ذکر الشیخ هیهُنا ثلاثة اوجه؛ احدها ان یکون المعنی مختلفاً بحسب جوهر اللّفظ المُفرد و قسّمه الی ظاهر کالعین و خفیّ کالنّور، و ثانیها ما یقعُ بحسب التّرکیب و هـو القسمُ الرّابع و قسّمه الی ما یختلف بسبب خذف العوارض الّتی لم تحذف، لمّا کان مشبّهاً کقولنا: غلام حسن ـ بالسکونین ـ فان الغلام، یُمکن ان یکون مضافاً الی حسن و یمکن ان یکون موصوفاً به و یتمیّز احدهما عن الآخر عند التّحریک، و الی ما لیس کذلک، کما هو بحسب اختلاف دلائل الصّلات، و ثالثها ما یکون بحسب التّصریف اللفظ، و هو القسمُ الثّانی من السـتّة المذکورة. و اشار بقوله: «و قد یکـون عـلی وجـوهٍ اُخـری» الی بـاقی الاقسام.

و امّا المعنویّة، فقد یکون جمیعُها بحسب ما یذکر فی المُغالطات سبعة و ینقسم الی ما یتعلّق بالقضایا المفردة و الی ما یتعلّق بالمؤلّفة و الاوّل ثلاثةٌ. اولّها ایهام العکس کقولنا: کلّ ابیض ثلج، لانّ الثلج ابیض، و ثانیها سوء اعتبار الحمل کقولنا: الشّیءُ موجودٌ مطلقاً لکونِهِ موجوداً بالقوّة مثلاً، و ثالثها اخذ ما بالعرض، مکان ما بالذّات و هو یکون بان یوخذ لازم الشّی او ملزومه، او عارضه او معروضه بدله فمثال ما یؤخذ الموضوع بدله قولنا: کلّ ذی وهم مکلّفٌ، لانّ الانسان مکلّفٌ و ذو وهم، و مثال ما یؤخذ عارض المحمول بدله قولنا: السّقمونیا یبرّد، لانّه یزیل المسخّن و یعرض لمزیل المسخّن، ان یبرّد فـاذن قـد وصف بما وقع منه علی سبیل العرض، اذا اشبه المبرّد بالذّات من جهة التّبرد الحـاصل معها.

و الشـیخُ اقتصر من هذه الثّلاثة علی اثنین، و الاربعةُ الّتی لم یذکرها هـی المـتعلّقة بالمؤلفة و هی جمع المسائل فی المسئلة و وضع ما لیس بعلّة علّة، و المُـصادرة عـلی المطلوب، و سوء التّرکیب، سیجیء ذکرها.

قوله: «و بالجملة کُلّ ما یروّج من القضایا علی انّه بحال یوجب تصدیقاً لانّه شبیه او مناسب لما هو بتلک الحال او قریب منه»،

یُشیر الی السّبب الجامع لجمیع انواع الغلط و هو عدم التّمییز بین ما هو هو و بین ما هو غیره.

قوله : «و امّا المُخیّلات فیه قضایاً یُقال: قولاً فیؤثّر فی النّفس تاثیراً عجیباً من قبضٍ او بسطٍ و رُبما زاد علی تأثیر التّصدیق و رُبما لم یکن معه تصدیق، مثل ما یفعل قولنا و حکمنا فی النّفس ان العسل مرّة مهوّعة علی سبیل محاکاته للمرّة فتأباه النّفس و تنقبض عنه، و اکثرُ النّاس یقدّمون و یحجمون علی ما یفعلونه و عمّا یذرونه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النّحو من حرکة النّفس لا علی سبیل الرؤیة و لا الظّن، و المصدّقات من الاوّلیّات و نحوها و المشهورات قد تفعل فعل المخیّلات من تحریک النّفس او قبضها و استحسان النّفس لورودها علیها لکنّها یکون اوّلیّة و مشهورة باعتبار و مخیّلة باعتبار، و لیس یجبُ فی جمیع المخیّلات ان یکون کاذبة کما لا یجبُ فی المشهورات و ما یخالف الواجب قبوله، ان یکون لا محالة کاذباً، و بالجملة التخیّل المحرّک من القول متعلّق بالتّعجّب منه امّا لجودة هیئته او قوّة صدقه او قوّة شهرتِهِ او حسن محاکاتِهِ لکنّا قد نخصّ باسم المخیّلات مایکون تأثیره بالمُحاکاة و بما یحرّک النّفس من الهیئة الخارجة عن التّصدیق».

اقول: الناس للتّخیّل اطوع منه للتصدیق و لذلک قال الشیخ: «واکثر النّاس یقدّمون و یحجمون علی ما یفلعونه و عمّا یذروه اقداماً و احجاماً صادراً عن هذا النّحو» و لاجله ما یُفید الاشعار فی الحروب و عند الاستماحة و الاستعطاف و غیرها، و التّخییل امّا یقتضیه الّلفظ ففط لجزالته و هو لجودة هیئتِهِ، و امّا یقتضیه المعنی فقط و هو لقوّة صدقه او شهرته، و امّا یقتضیه امرٌ آخر و هو حسن المحاکاة فانّ سبب تحریک النّفس فیه هو الهیئة الخارجیّة عن التّصدیق، و المحاکاة الحسنة قد تکون بمجرّد المطابقة و قد تکون بتحیسن الشّیء و قد تکون بتقبیحه.

قوله : «تذنیب و نقول: انّ اسم التّسلیم یقال علی احوال القضایا من حیث توضع وضعاً و یحکم بها حکماً کیف ماکان فرُبماکان التّسلیم من العقل الاوّل و رُبماکان من اتّفاق الجمهور و رُبماکان من الخصم».

اقول: فسّر التّسليم بانّه حال القضية من حيث يوضع وضعاً و هذا الوضع هو بالمعنى الاعمّ من التّسليم كما ذكرناه في اوّل الكتاب، و ظهر منه انّه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشّارح من انّ الوضع هو تسليم الجمهور و التّسليم هو تسليم شخصٍ ما.

النّهج السّابع
و فيه الشروع فى التّركيب الثّانى للحجج[1]

---

١ - قوله: «و فيه الشّروع فى التّركيب الثّانى الّذى لحجج»، الحججُ يتركّبُ اولاً من المُفردات و هى الموضوعات و المحمولات، و ثانياً من القضايا، فتركيبُها من المُفردات تركيبٌ لها اولاً، و لمّا فرغ فى الانتاج المتقدّمة شرع فى التّركيب الثّانى فقوله: «فلا يكون فى حكمها» اى: لا يكون فى حكم قضيّة واحدة احترازٌ عن الشّرطية فانّها مُركّبة من القضايا لكنّها فى حكم قضية واحدة و القضايا ثلاثه اقسام: احدُها يرجع فيها الى التسليم و القبول كالاوّليات و ثانيها ما لا يرجعُ فيها الى التّسيلم و القبول اصلاً و هى المطالب الكسبيّة و ثالثها ما يرجعُ فيها الى التّسليم و القبول ولكن اذا التفت و حقّقت لا يرجعُ فيها اليه كالمشهورات و المقبولات، فانّه ان سلمت بحسب الشّهرة و الاعتقاد، لكن اذا جرّد النّظر اليها و لو حظّت بالعقل الصّرف لم يسلم، و الاوّل لا يطلب الحجّة بخلاف الآخرين فما يحتجّ اليه ما شىء لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم كالنّظريات او شىء يرجع فيه اليهما لكن لا يرجع كالمشهورات و المقبولات فانّها و ان سلّمت بحسب الشّهرة و اذا التفت الاعتقاد لكن اذا جرّد النّظر اليها و لوحظت العقل الصّرف لم يسلّم، و الاوّلُ لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين، فما يحتجّ اليه ما شى لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم كالنّظريات او شىء يرجع فيه اليهما، لكن لا يرجع كالمشهورات و اصناف ما يحتج به ثلاثة لابُدّ ان يكون بين الحجة و المحتجّ عليه تناسب و الّا لامتنع استفادة معرفته منه و حينئذٍ امّا ان يشتمل احدهما على الآخر اولاً فان اشتمل فالمشتمل ان كان المطلوب، فهو الاستقراء اذ المطلوب كلىّ انّما يثبت يتحقّق الحكم فى جزئياته و الكلّى مشتملٌ على الجُزئيات كقولنا: كُلّ حيوان يحرّك فكّه الاسفل عند المضع، فانّه يستفاد من ثبوت الحكم فى الجزئيّات الّتى وقع الاستقراء فيها، و ان كان الحجّة فهو القياس و ذلک ظاهرٌ، و ان لم يشتمل احدها على الآخر فلابُدّ ان يكون هناک ثالثٌ يشتمل عليها و الّا لم يكن بينهما تناسبٌ مفيدٌ للعلم بالمطلوب تناسب مفيدٌ للعلم بالطملوب و هو التّمثيل فانّ العلّة الجامعة تشتمل على حكم الاصل و هو الحجّة و هو على حكم النّوع و هو المطلوب و انّما قال اصناف الحجة دون انواعها لانّ الحجّة الواحدة قد تكون قياساً و استقرائاً باعتبارين، كالقياس المقسّم و قد يكون قياساً و تمثيلاً باعتبارين، كما فى التّمثيلات و

اقول: التركيب الاوّل للقضايا، و الثّانى لما يتركّب عنها و لا يكون ى حكمها و هى الحُجج.

* اشارة الى القياس و الاستقراء و التّمثيل *

«اصناف ما يحتجّ به فى اثبات شىء لا رجوع فيه الى القبول و التّسليم او فيه رجوع اليه لكنّه لم يرجع اليه ثلاثة: احدها القياس، و الثانى الاستقراء و ما معه، و الثّالث التّمثيل و ما معه».

اقول: كُلّ حجة فهى انّما يتألّف عن قضايا و يتّجهُ الى مطلوبٍ يستحصل بها و لا يمكن ان يكون كُلّ قضيّة مطلوبة بحجّة و الّا لتسلسل او دار فلابُدّ من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة، بل هى المبادى للمطالب و هى الّتى يرجع فيها الى القبول و التّسليم مما عددناه فى النّهج المتقدّم قبولاً امّا واجباً كما فى الاوّليّات و ما ذكر معها، او غير واجبٍ كما فى المقبولات او ما يجرى مجريها، و تسليماً امّا حقيقيّاً كما فى الذائعات، او غير حقيقيٍ كما فى المسلّمات فى بادى الرّاى.

و جميعُها قد يكون كذلك على الطلاق كالاوليّات المشهورة، و قد يكون بحسب اعتبار ما كالذّائعات الصّرفة الّتى تكون باعتبار الشّهرة مقبولة مسلمة غنيّة عن البيان فهى

هو ما اذا كان العلة قطعيّة فيكون حينئذٍ معنى القياس هكذا: كلّما تحقّقت العلّة، تحقّق الحكم فى الفرع، لكنّ اللعة متحققةٌ فى الفرع فيتحقّق الحكم فيه و على هذا يكون ذكر الاصل حشواً. فقوله: «و كنوع من التّمثيل»، عطف على قوله: «كالقياس المقسّم»، الّا انّ هذا تشبيهٌ لجزئى و ذلک تشبيهٌ كانّه قال الحجة قد تكون قياساً باعتبارٍ و ا ستقراءٍ باعتبارٍ، كما قد يكون قياساً باعتبارٍ و تمثيلاً باعتبار.

و المُراد بالمثال فى قوله: «ذكرُ المثال حشو هو الاصل» لانّه واقع فى التّمثيل مثالاً كما يقال: الجسم مؤلفٌ فيكون محدّثاً كالبيت لكنّ الاستقراء و التّمثيل اذا اطلقا اى لم يقيّد الاستقرآء بالتّام و التّمثيل بقطعيّة العلة لم يصدق على القياس. و فسّر الامام ما مع التّمثيل بما يستعمله الجدليّون من الحاق الغائب بالشّاهد بواسطة الطّرد و العكس و السّبر و التّقسيم و هو التّمثيل نفسه، م.

بذلک الاعتبار مبادٍ للجدل و باعتبار الحقّ غير مقبولة و لا مسّلمة مسلمّة بل محتاجة الى بيانٍ يحكم بكونها مسحقة امّا للقبول و التّسليم او للرّد و المنع و هى بـذلک الاعـتبار مسائل من العلوم، و لا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسـلّمة بـالاعتبار الاوّل، فاذن كُلّ ما هو مطلوب بحجّة فهو امّا شى لا مرجوع فيه الى القبول و التّسليم، او فيه مرجوعٌ اليه لكنّه لم يرجع اليه و كلّ حجّة فانّما هى حجّة بـالقياس الى شـىء هـو كذلک، و اصناف الحُجج ثلاثة و ذلک لانّ الحجّة و المطلوب لا يخلوان من تاسبٍ ما ضرروةً، و الّا لامتنع استلزام احدها الآخر فذلک التناسب يكون ما باشتمال احدها على الآخر، او بغير ذلک، فان كان بالاشتمال، فلا يخلو امّا ان تكون الحجّة هى المشتملة على المطلوب و هو القياس، او بالعكس و هو الاستقراء و ان لم يكن الاشتمال فلابدّ من ان يشملها ما به يتناسبان و هو التّمثيل.

و انّما قال: و اصناف الحُجج، و لم يقل و انواعها لانّ الحجّة الواحدة، قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءٍ باعتبارٍ كالقياس المقسّم الّذى هو الاستقراءُ التّامّ و كنوع من التّمثيل يكون بالحقيقة بُرهاناً و يكون ذكر المثال فيه حشواً، لكنّ الاستقراء و التّمثيل اذا اُطلقا لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى افادة اليقين. و ما مع الاسقتراء الّذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء و يشبهه ممّا لا يقع فـى المُـحاوراة العـلمية و ذلک لانّ الاستقراء الّذى يستوفى الاقسام حقيقة، اعنى: التّام فقد يقع فى البراهين، و الّذى يدّعى فى الاستيفاء و يؤخذ على انّه مستوفى بحسب الشّهرة، فقد يقع فى الجدل، و ما عداهما ممّا يخيّل انّه يشتمل على اكثر الاقسام و لا يدّعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء، بل يلحق به و يستعمل فى سائر الصّـناعات و مـا مـع التّـمثيل فكـالقياس الاقـترانـى و كالتّمثيلات الخالية عن الجامع، اذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة، بل بـحسب الظّـنّ و الفاضل الشـارح فسّر ما مع الاستقراء بالاستقراء التّامّ و هو قسمٌ منه و ما مع التّمثيل بـما يستعمله الجدليّون و هو التّمثيل نفسه.

قوله : «و امّا الاستقراء[1] فهو الحكم على كلىّ بما وجد فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا

---

۱ – قوله: «امّا الاستقراء»، اذا حمل كلىٌّ على كلىّ لوجوده فى الجزئيّات فان جـعلنا الكُـلىّ

بانّ كل حيوانٍ يحرّك عند المضغ فكّه الاسفل استقراءٌ للنّاس و الدّواب و الطّير، و الاستقراء غير موجب للعلم الصّحيح، فانّه رُبماكان ما لم يستقرّه، بخلاف ما استقرّه مثل التّمساح فى مثالنا، بل رُبماكان المختلف فيه و المطلوب بخلاف حكمِهِ[١] جميع ما سواه».

اقول: القياسُ و الاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط، فالقياس ان تقول: كلّ انسانٍ و فرسٍ و طائرٍ حيوانٌ و كلّ حيوان يحرّک فكّه الاسفل. و الاستقراءُ ان تقول: كُلّ حيوانٍ امّا انسانٌ او فرسٌ او طائرٌ و كلّها يحرّک فكّه الاسفل، فلا خلل فيه يقع من جهة الصّغرى، و الاستقراء عى الحصر تامٌّ و غيره ناقصٌ، و الاسم يقع مطلقاً على الناقص و الّذى بيّنه الشيخ و هو لا يفيد غير الظّن فاسمتعاله فى البُرهان مغالطة و فى الجدل ليس بمُغالطة و لا يمنع الّا بايراد النّقض، و ما فى الكتاب ظاهرٌ.

قوله : «و امّا التّمثيل فهو الذّى يعرّفه اهل زماننا بالقياس و هو ان يحاول الحكم على الشّيء بحكم موجود فى شبهه و هو حكمٌ على جزوىّ بمثل ما فى جزوى آخر، يوافقه فى معنى جامع، و اهل زمانِنا يسمعون المحكوم عليه فرعاً و الشّبيه اصلاً و ما اشتركا فيه معنى و علّة، و هذا ايضاً ضعيف و اكّده ان يكون الجامع هو السّبب او العلاقه لكون الحكم افى المسمّى اصلاً».

اقول: بعض المُتكلّمين و الفقهاء يستعلمون التّمثيل، امّا المتكلّمون ففى مثل قولهم: للسّماء محدثٌ لكونهِ متشكّلاً كالبيت و يسمّون البيت و ما يقوم مقامه شاهداً و السّماء غالباً و المتشّكل معنى و جامعاً و المحدث حكماً، و لابُدّ فى التّمثيل التّامّ من هذِهِ الاربع، و الفقهاءُ لا يخالفونهم الّا فى اصطلاحات.

و اذا رُدّ التمثيل الى صورة القياس، صار هكذا السّماء متشكّل و كل متشكّل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكُبرى و ارده انواع التّمثيل ما اشتمل على جامعٍ

الاوّل اكبر و الثّانى اوسط و الجزئيات اصغر، كان قياساً و ان جعلنا الكلّى الثّانى اصغر و الجُزئيّات اوسط، فهو استقراء، فالقياس و الاستقراء مختلفان بتبادل الاصغر و الاوسط يظهر من المثالين المذكورين، م.

١ - حكم، خ ل.

عدمي، ثمّ ما خلا عن الجامع، و اجودُها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم و يثبتون تعليله به تارةً بالطّرد و العكس و هو التّلازم وجوداً[1] و عدماً و هو مع انّه يقتضی كلّ واحدٍ منهما علّةً للأخرى، لا يجدی بطائل، لانّ التّلازم لو صحّ، لمّا وقع فی ثبوت الحكم فی الفرع تنازع، و تارةً بالتّقسيم و السّبر و هو ان يقال: تعليلُ الحكم اما بكون البيت متشكلاً او بكونه كذا و كذا، ثم يسبر فلا يوجد معلّلاً بشیءٍ من الاقسام الّا بكونِهِ متشكلاً فيلّعل به وهم يُطالبون اوّلاً بكون الحكم معّللاً، و ثانياً بحصر الاقسام، و ثالثاً بالسّبر فی المُزدوجات الثّانية فما فوقها ممّا يمكن.

و لو سلّم الجميع، لما أفاد اليقين ايضاً لانّ الجامع، رُبما يكون علّةً للحكم فی الاصل كونه اصلاً دون الفرع، او رُبما انقسم الى قسمين يكون احدُهُما علّةً للحكم اينما وقع دون الثّانی و قد اختصّ الاصل بالاوّل.

ثمّ ان صحّ كون الجامع علةً للفرع، كان الاستدلال بِهِ بُرهاناً و التّمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التّمثيل، الخطابة ثمّ الشّعر و يسمّى فی الخطابة اعتباراً و المنحج منه بسرعة برهاناً.

قوله : «و امّا القياس، فهو العمدة و هو قولٌ مؤلّفٌ من اقوال، اذا سلّم ما اورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر».

القياسُ، قد يكون بالفاظ مسموعة، و قد يكون بافكارٍ ذهنيّةٍ و كذلک القول، فالقول المسموع، جنسٌ للقياس المسموع و الذّهنی للذّهنی و قد يورد الدّال على الجنس

---

۱ - قوله: «و هو التّلازم وجوداً» و هو ثبوت الحكم عند ثبوت المعنى الجامع، فان كان المتلازمان جزئين، لم يفد و ان كانا كُلّيين فلو اقتضا عليه الجامع للحكم، لاقتضاء عليه الحكم للجامع لانّ كُلّ واحدٍ منها، يُلازم الآخر وجوداً و عدماً فيكون كُلّ واحدٍ منهما علّة للآخر و هو محال، و مع ذلک لا فائدة فيه لعدم النّزاع فی تحقّق الحكم لثبوت المعنى حينئذٍ و ايضاً الاستدلال دوریٌ ليتوقّفُ كلية التّلازم على ثبوت الحكم فی الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم فی الفرغ بالتّلازم الكلیّ، يلزم الدّور، م.

بالاشتراک او التّشابه فی حدّ ما هو کذلک[1] و القولُ الواحد الّذی یلزم عنه قول کالقضیّة المُستلزمة لعکسها لیس بقیاس، فالقیاس هو المؤلّف من الاقوال.

و لیس من شرط القیاس ان یکون ما اورد فیه مسلّماً ـ کما سیصرحُ به الشّیخ ـ بل من شرطِ کونِهِ قیاساً کونه بحیث اذا سلّم ما اورد فیه لزم عنه النّتیجة.

فانّ المورد فی الخُلف لا یکون مسلّماً اصلاً و القول اللازم انّما یتبع الاقوال فی الصّدق دون الکذب ـ کما مرّ فی باب العکس ـ

و قوله: «لزم عنه»، یشتمل ما یلزم لزوماً بیّنا کما فی القیاسات الکاملة و ما یلزم لزوماً غیر بیّن کما فی غیرها.

قوله «لذاته»، یُفید انّها لا تستلزمُ القول الآخر لاضمارها علی قول لم یصرّح به او یکون بعضاً فی قوّة قولٍ آخر، بل لکونها تلک الاقوال فحسب و امّا الاقوال الّتی یلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر ـ کما سیاتی فی قیاس المساواة ـ و امّا الّتی یلزم عنها قول لکون بعضها فی قوّة قولٍ آخر، فکما لو قلنا الجسم ممکن و الممکنُ محدثٌ فالجسم لیس بقدیم و انّما لزم عنها ذلک لکون الثّانی منهما فی قوّة قولنا: الممکن لیس بقدیم.

و قد یزداد فی هذا الحدّ قیدان آخران، فیقال: قولٌ آخر متعیّنٌ اضطراراً، و فائدة قید التّعیین انّ قولنا فی الکشل الاوّل ـ مثلاً ـ لا شیءَ من الحجر بحیوان و کُلّ حیوان جسمٌ، لیس بقیاس، اذ لا یلزم عنه قول یکون الحجر فیه موضوعاً، مع انه یلزم عنه قولٌ آخر و هو قولنا: بعض الجسم لیس بحجر. و فائدة قیدُ الاضطرارِ انّ بعض الاقوال، قدیلزم عنها قولٌ فی بعض الموادّ، دون بعض، کما اذا اقترن قولنا: لا شیء من الفرس بانسان تارةً بقولنا: و کُلّ انسانٍ ناطقٍ و تارةً بقولنا: و کُلّ انسانٍ حیوانٍ، فانّه یلزمُ عن الاوّل لا شیء من الفرس بناطق، و لا یلزم عن الثّانی مثل ذلک، فلا یکون ذلک الّلزوم ضروریاً. و فرّق

---

١ - قوله: «و قد یورد الدّال علی الجنس بالاشتراک او التّشابه فی حدّ ما هو کذلک»، ای لمّا کان القول، یقال علی المسموع و علی المعقول کما انّ القیاس یقال علیهما، جاز ان یذکر فی حدّه و انّما احتیج الی ذلک، لانّ القیاس المعقول یکفی اذا کان المطلوب برهاناً و امّا الاربعة الأُخری فهی محتاجة الی القیاس المسموع، م.

بین ما یلزم لزوما ضروریّاً عنها[1] و بین ما یلزم عنها قول ضروریّ، فالمُراد هو الاوّل فانّ من الاقیسةِ ما یلزم عنها قولٌ ممکنٌ و لکن لزوماً ضروریاً.

[قوله :] «و اذا اوردت القضایا فی مثل هذا الشّیء الّذی یسمّی قیاساً او استقراء او تمثیلاً سمّیت حینئذٍ مقدّمات، و المقدّمة صارت جزء قیاسٍ او حجّة، و اجزاءُ هذه الّتی تُسمّی مقدّمة الذّاتیّة الّتی تبقی بعد التحلیل الی الافراد الاوّل الّتی لا یترکّب القضیّة من اقلّ منها تسمّی حینئذ حدوداً، و مثال ذلک کلّ «ج»، «ب» و کلّ «ج»، «ا» یلزم منه أنّ کلّ «ج»، «ا»، کلّ واحد من قولنا[2] ـ کلّ «ج»، «ب» و کلّ «ب»، «ا» مقدّمة، و «ج» و «ب» و «ا» حدود.

و قولنا و کلّ «ج»، «ا» نتیجة و المرکبّ من المقدّمتین علی نحو ما مثّلناه، حتّی لزم عنه هذه النّتیجة هو القیاس، و لیس من شرطِهِ ان یکون مسلّم القضایا، حتّی یکون قیاساً بل من شرطه ان یکون بحیث اذا سلّمت قضایاه، لزم عنها قول آخر فهذا شرطُهُ فی قیاسیّته فرُبما کانت مقدّماته غیرُ واجبة التّسلیم و یکون القول فیها قیاساً لانّه بحیث لو سلّم ما فیه علی غیر واجبه، کان یلزم عنه قول آخر».

اکثرهُ ظاهر. و انّما قال: «و اجزاء هذِهِ الّتی تسمّی مقدّمة الّتی تبقی بعد التّحلیل»، لانّ المقدّمة قد تشتملُ علی اجزاءٍ لفظیّةٍ زوائد تجری مجری المحشوّ، فلا تکون هی ذاتیّة، و من الذّاتیّة، ما لا یبقی بعد التّحلیل و هو الصّوریّة کالرّابطة و الجهة و حرف السّلب و جمیع ذلک لیست بحدود بل الحدود هی الذّاتیّة الباقیة بعد التّحلیل الی اجزاء القضیّة و انّما سمّیت «حدوداً» لانّها تشبه حدود النّسب المذکورة فی الرّیاضیّات و هی الارکان الّتی تقع النسبة بینها.

* اشارةٌ خاصّةٌ الی القیاس *

---

۱ – قوله: «و فرق ما بین ما یلزم لزوماً ضروریاً عنها» جواب سؤال و هو النّقض بالمقدّمات المُمکنة، فانّه لا یلزم منها ضروری و الجواب انّ المرادُ اللزوم الضروری، لا اللازمُ الضّروری، م.

۲ – «قولینا» خ، ل.

«و القياس على ما حقّقناه، نحن على قسمين: اقترانيٌّ و استثنائيٌّ، فالاقترانى، هو الّذى لا يتعرّض فيه التّصريح باحد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة بل نّما يكون فيه بالقوّة مثل ما اوردنا فى المثال المذكور، و امّا الاستثنائى، فهو الّذى يتعرّض فيه للتّصريح بذلك مثل قولك: ان كان عبدالله غنيّاً، فهو لا يظلم، لكنّه غنيٌّ فهو اذن لا يظلم، فقد وجدت فى القياس احد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة بعينها. و مثل ذلك قولك: ان كانت هذه الحمّى حمى يوم، فهى لا تغيّر النبض تغيراً شديداً لكنّها غيّرت النّبض تغييراً شديداً فينتجُ انّها ليست حمّى يوم فتجد فى القياس احد طرفى النّقيض الّذى فيه النّتيجة و هو نقيضُ النّتيجة، و الاقترانيّات قد تكون من حمليّات ساذجة، و قد تكون من شرطيّات ساذجة و قد تكون مركبّة منهما و الّتى يكون من شرطيّات ساذجة، فقد تكون من متّصلات ساذجة، و قد تكون من منفصلات ساذجة، و قد تكون مركّبة منهما.

فامّا عامّة المنطقيّن، فانّهم تنبّهوا للحمليّات فقط و حسبوا انّ الشّرطيّات لا يكون الاستثنائيّة فقط، و نحن نذكر الحمليّات باصنافها، ثمّ نتبعها ببعض الاقترانيّات الشّرطيّة الّتى هى اقرب الى الاستعمال و اسدّ علوقاً بالطبع، ثمّ نتبعها بالاستثنائيّات، ثمّ نذكر بعض الاحوال الّتى يعرض للقياس و قياس الخلف. و نقتصر فى هذا المختصر على هذا».

المنطقيّون، قسّموا القياس الى ما يتألّف من حمليّات او شرطيّات، و خصّوا الشّرطيّات بالاستثنائيّات لانّهم لا يتنبّهون للشّرطيّات الاقترانيّة فانّ المورد فى التّعليم الاوّل هى الحمليّات الصّرفة و الاستثنائيّة الموسومة بالشّرطيّات لا غير، فلمّا وقف الشيخ لاخراج الشرطيّات الاقترانيّة من القوّة الى الفعل فحقّق انّ القياس انّما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيّات و الاستثنائيّات. و باقى الفصل ظاهر.

* اشارةٌ خاصّةٌ الى القياس الإقترانىّ *

«القياسُ الاقترانى، يوجد فيه شىءٌ مشتركٌ مكرّرٌ يسمّى «الحدّ الاوسط» مثل ماكان فى مثالنا السّالف و يوجد فيه لكلّ واحدة من المتقدّمتين شىءٌ يخصّمها مثل ماكان فى مثالنا «ج» فى مقدّمة و «ا» فى مقدّمة و توحّد النتيجة انّما يحصل من اجتماع هذين الطّرفين، حيث قلنا: فكلّ «ج»، «ا»، و ما صار منهما فى النّتيجة موضوعاً او مقدّماً مثل «ج» الّذى كان فى مثالنا فانّه يسمّى «الاصغر» و ماكان محمولاً فيه او تالياً مثل «ا» فى مثالنا فانّه

يسمّى «الاكبر» و المقدّمة التى فيها الاصغر يسمّى «الصّغرى» و الّتى فيها الاكبر يسمّى «الكُبرى» و تاليفهما تسمّى اقتراناً و هيئة التأليف من كيفيّة وضع الاوسط عند الحدّين الطرفين يسمّى «شكلاً» و ماكان الاقترانات منتجاً يسمّى «قياساً».

هذا الفصل. يشتملُ على ذكر المُصطلحات و هو ظاهرٌ و الاوسط سمّى اوسطاً لانّه واسطة بين حدّى المطلوب بها يبّن الحكم باحدهما على الآخر. و الاصغر سمّى اصغراً. لاحتمال كونه جزئيّاً تحت الاوسط فى التّرتيب الطبيعىّ عن اقتناص الحكم الكُلىّ الايجابى. و الاكبر سمّى اكبراً لكونه كليّاً فوق الاوسط فى ذلك الترتيب.

و الفاضل الشارح اوردَ هيهُنا اشكالين [1] الاوّل: انّا اذا قلنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب»

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهُنا اشكالين». لمّا ذكروا انّ القياس الاقترانى «لابدّ فيه من امر مشترك هو الحد الاوسط ورد انّ القياس قد ينتجُ بلا تكرر حدّه و قد لا يُنتج مع تكرّر الحدّ. امّا الاوّل فكقولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج». يُنتج «ا» مساوٍ لـ«ج» و كقولنا: الدّرّةُ فى الحقة و الحقّة فى البيت. يُنتج الدّرة فى البيت و امّا الثّانى فكقولنا: الانسانُ حيوان و الحيوان جنسٌ و لا ينتج انّ الانسان جنس.

و أُجيب بانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس. غير الحيوان الّذى حمل على الانسان. لانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معهُ غيره و هو صورة عقلية مجرّدة. و المحمول على الانسان. هو مطلق الحيوان الذى لا شرط فى اصلاً فلم يتكرّر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاوّل انّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس. لو كان غير محمول على الانسان او غيره. فلا يكون محملاً على شىءٍ من الحقايق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مُختلفين بالحقايق. فلا يكون جنساً فالحيوانُ الذى حمل عليه الجنس. لا يكون جنساً و انّه محال. و الثّانى انّ الشّيخ صرّح فى «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شىء. ليس بجنس. بل مادّة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث انّ الحيوان بشرط لا شىء. لمّا كان جزئاً للنّوع متقدماً على النّوع فى الوجود. لتقدّم الجزء على الكُلّ بالضّرورة. فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النّوع فى الوجود. لانّه الجُزءُ الاخير له و ما مع الشّىء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرّابع انّ الجنس لو كان بشرط لا شىء و هو جزءُ الماهيّة. كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه فى الوجود. فيكون ثبوت جنس الجنس للنّوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشيخ فى «الشفاء» اجاب الشّارح عن الاشكال الاوّل. بانّ المساوى. لمساوٍ لـ«ج». ان لم يغاير

يسمّى «الاكبر» و المقدّمة الّتى فيها الاصغر يسمّى «الصّغرى» و الّتى فيها الاكبر يسمّى «الكُبرى» و تأليفهما تسمّى اقتراناً و هيئة التّأليف من كيفيّة و ضع الاوسط عند الحدّين الطرفين يسمّى «شكلاً» و ماكان الاقترانات مُنتجاً يسمّى «قياساً».

هذا الفصل، يشتملُ على ذكر المُصطلحات و هو ظاهرٌ و الاوسط سمّى اوسطاً لانّه واسطة بين حدّى المطلوب بها بيّن الحكم باحدهما على الآخر، و الاصغر سمّى اصغراً، لاحتمال كونه جزئيّاً تحت الاوسط فى التّرتيب الطبيعىّ عن اقتناص الحكم الكُلىّ الايحابى، و الاكبر سمّى اكبراً لكونه كليّاً فوق الاوسط فى ذلك الترتيب.

و الفاضل الشارح اوردَ هيهُنا اشكالين [1] الاوّل؛ انّا اذا قلنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب»

---

۱ - قوله: «و الفاضل الشارح اورد هيهُنا اشكالين»، لمّا ذكروا انّ القياس الاقترانى ،لابُدّ فيه من امر مشترک هو الحد الاوسط ورد انّ القياس قد ينتجُ بلا تکرر حدّه و قد لا يُنتج مع تکرّر الحدّ، امّا الاوّل فكقولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج»، يُنتج «ا» مساوٍ لـ«ج» و كقولنا: الدّرّةُ فى الحقة و الحقّة فى البيت، يُنتج الدّرة فى البيت و امّا الثّانى فكقولنا: الانسانُ حيوان و الحيوان جنسٌ و لا ينتج انّ الانسان جنس.

و أُجيب بانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس، غير الحيوان الّذى حمل على الانسان، لانّ الحيوان الّذى حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معهُ غيره و هو صورة عقلية مجرّدة، و المحمول على الانسان، هو مطلق الحيوان الذى لا شرط فى اصلاً فلم يتكرّر فيه الوسط و هو ضعيف من وجوه: الاوّل انّ الحيوان الذى حمل عليه الجنس، لو كان غير محمول على الانسان او غيره، فلا يكون محملاً على شىءٍ من الحقايق اصلاً فضلاً عن ان يكون مقولاً على كثيرين مُختلفين بالحقايق، فلا يكون جنساً فالحيوانُ الذى حمل عليه الجنس، لا يكون جنساً و انّه محال. و الثّانى انّ الشّيخ صرّح فى «الشفاء» بان الحيوان بشرط لا شىء، ليس بجنس، بل مادّة فكيف يحمل عليه الجنس؟ الثالث انّ الحيوان بشرط لا شىء، لمّا كان جزئاً للنّوع متقدماً على النّوع فى الوجود، لتقدّم الجُزء على الكُلّ بالضّرورة، فلا يكون الفصل مقوماً له اذا الفصل مع النّوع فى الوجود، لانّه الجُزءُ الاخير له و ما مع الشّىء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون جنساً. الرّابع انّ الجنس لو كان بشرط لا شىء و هو جزءُ الماهيّة، كان جنس الجنس جزئاً سابقاً عليه فى الوجود، فيكون ثبوت جنس الجنس للنّوع اقدم من ثبوت الجنس له و قد ابطله الشيخ فى «الشفاء» اجاب الشّارح عن الاشكال الاوّل، بانّ المساوى، لمساو لـ«ج»، ان لم يغاير

مساوٍ لـ«ج» انتج فـ«ا» مساوٍ[١] لـ«ج» و المتكررّ هيهُنا ليس حداً فى المُقدّمتين، بل جزء حدّ من احديهما و جزء تامّ من الأُخرى و كذا اذا قُلنا الدرّة فى الحقّة و الحقّة فى البيت فالدرّة فى البيت، و الثّانى اذا قُلنا: الانسان حيوان و الحيوانُ جنس تكرّر الحدّ بتمامه و لم ينتج، ثمّ قال و اجيب عن هذا بانّ الحيوان الّذى هو جنس، ليس هو الّذى يُقال على الانسان و ذلک لانّ الاوّل بشرط لا شيء و الثّانى لا بشرط شيء، فاذن المعنى مختلف.

و هو ضعيفٌ، لانّ الحيوان الّذى هو الجنس، لو لم يكن مقولاً على الانسان جنساً و ايضاً هو جزء و الجزء سابق فى الوجود فكيف يقوّمه الفصل. و ايضاً يلزم منه ان يكون جزءُ الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود فكيف يقوّمه الفصل و ايضاً يلزمُ منه ان يكون جزء الجزء الّذى هو الجنس الاعلى سابقاً فى الوجود على الجُزء الّذى هو الجنس، بخلاف ما ذكرتموه.

و شنّع فى جميع ذلک على الشيخ، ثم قال: يشبه ان يكون الجواب انّ الحيوان الّذى يحمل عليه الجنس، هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره، فالّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط و بين الامرين فرق.

و قول: الجواب عن اشكاله الاوّل انّا اذا قلنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«ج» فـ«ا» مساوٍ لـ«ج» فقد وضعنا القول فى القضيّة الثانية على «ب» الّذى هو جزءٌ من احد حدّى القضيّة الأُولى مكانه فى القضيّة الثّانية و يكون ذلک كما اذا قلنا: زيدٌ مقتول بالسّيف و السّيف آلةٌ حديدّيةٌ، فزيد مقتول بآلةٍ حديديّةٍ، فهذه القضيّة هى القضيّة الاولى الّا انّ السّيف قد حذف منها و أُقيم مقامه ما هو مقولٌ عليه، ثمّ لا يخلو امّا ان يكون بين مفهوم المقتول بالسّيف و مفهوم بآلة حديديّة تغايرٌ، يقتضى ان يكون احدهما المحمول على

قولنا مساوٍ لـ«ب»، فلم يكن قياساً لانّ النّتيجة هى بعينها المقدّمة الاولى حينئذٍ و ان غايرتها، فيكون فى قوّة قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المساوى لـ«ب» مساوٍ لمساو لـ«ج» فـ«ا» مساو لمساو لـ«ج» لـ«ب» مساو لمساو «ج». و عن الثّانى انّ الحيوان المحمول على الانسان، هو الحيوان من حيث هو و الحيوان الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم، فلا حدّ اوسط هيهنا، م.

١ – «مساوٍ لمساو»، خ، ل.

الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلاً بل هما بمنزلة لفظين مُترادفين يُعبّران عن شيءٍ واحدٍ و على التّقدير الاوّل كان قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسّيف و السّيف آلةٌ حديديّة فى قوّة قياس صورتهُ زيد مقتولٌ بالسيف و المقتول بالسّيف هو المقتول بآلة حديدية الّذى ظنّناه نتيجةً فهو بعينه قولنا: زيدٌ مقتولٌ بالسّيف الّذى ظنّناه مقدّمة و حينئذٍ لم يكن بينهما فرق لانّ محمولهما اسمان مُترادفان الّا انّ احدهما يشتملُ على جزءٍ هو لفظة «ما» و الثانى يشتمل على جزءٍ هو ما يقوم مقام ذلک اللفظ و المرادُ منهما شيءٌ واحد و قس عليه المثالين المذكورين و ما يجرى مجريهما الّا انّ المثال الثانى انّما يشبه الاوّل اذا قلنا فيه فالدرةّ فيما هو فى البيت و يتوصّل من ذلک الى قولنا فالدرّة فى البيت باضافة مقدّمة اُخرى اليه هى قولنا و كلّ ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد ان شاء الله.

و [الجواب] عن اشكاله الثّانى: انّ الجواب الاوّل و هو انّ الحيوان الّذى هو الجنس، غيرُ الذّى هو المقول على الانسان حقّ، لكن ليس وجه التّغاير انّ احدهما بشرط لا شيء و الثّانى لا بشرط شيء فانّ كليهما لا بشرط شيء فانّ شرط الشّيء هيهُنا يُراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم الحيوان عند صيرورتِهِ محصلّلاً بل وجه التّغاير انّ احدهما مأخوذٌ مع شيء و ان لم يكن اخذُ ذلک الشّيء شرطاً فى مفهومه ليتحصّل، و الثّانى ليس مأخوذاً مع شيء و ان جاز ان يؤخذ مع شيء و بيانه انّ الحيوان المقول على الانسان، ليس بعامّ و لا خاصّ، اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان و الّذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس عامّ مركّب من الاوّل و من معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء ممّا هو تحتهُ و فرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيّره جنساً و بين ما قد عرض له ذلک، فالمحمول هو الاوّل و الجنسُ الثّانى و ما اجاب به على سبيل الشكّ فهو الجواب و لكن ينبغى ان يفهم من المحمول على الانسان، بشرط ان يكون ايضاً محمولاً على غيره انّه مشروط بذلک فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولاً على الانسان، و من المحمول على الانسان فقط، انّه محمول عليه فقط، و الاصوب ان يقال الحيوان الّذى هو الجنس هو المحمول على الانسان و غيرُهُ من حيث هو كذلک و الّذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر و هذا البحث غيرُ متعلّق بهذا الموضع الّا الشّارح لمّا اورده فقد لزمنا ان نبحث عمّا هو الحقّ فيه.

* اشارةٌ الى اصناف الاقترانيّات الحمليّة *

«امّا القسمة، فيوجب ان يكون الحدّ الاوسط امّا محمولاً على الاصغر موضوعاً للاكبر و امّا بعكس ذلك، و امّا محمولاً عليهما جميعاً، و امّا موضوعاً لهما جميعاً، لكنّه كما انّ القسم الاوّل و يسمّونه الشكل الاوّل قد وجد كاملاً فاضلاً جدّاً بحيث تكون قياسيّته ضروريّة النّتيجة بيّنة بنفسها، لا يحتاج الى حجّة، كذلك وجد الّذى هو عكسه بعيداً عن الطّبع، يحتاجُ فى ابانة قياسيّة ما ينتج عنه الى كلفة شاقّة مُضاعفة و لا يكاد يسبق الى الذّهن و الطّبع قياسيّته و وجدا القسمان الباقيان و ان لم يكونا بيّنتى قياسيّة ما فيهما من الاقيسة قُربتين من الطّبع يكاد الطّبع الصّحيح يفطن لقياسيّتهما قبل ان يبيّن ذلك، او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذّهن من نفسه فيلحظ لميّة قياسيّته عن قريب و لهذا صار لهما قبول و لعكس الاوّل اطّراح، و صارت الاشكاا الاقترانيّة الحمليّة المُلتفت اليها ثلاثة و لا يُنتج منها شيء عن جُزئيين، و امّا عن سالبتين ففيه نظرٌ، سنشرح لك».

اقول: المُتقدّمون قسمّوها الى ما يكون الاوسط محمولاً فى احدى المُقدّمتين موضوعاً فى الأُخرى، و الى ما يكون موضوعاً فيهما، و الى ما يكون محمولاً فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلاثة و لم يعتبروا انقسام الاوّل الى قسمين فلم يخرج الشّكل الرّابع من قسمتهم، و المتأخّرون لمّا تنبّهوا لذلک، اعتذروا لهم بانّ الرّابع قد حذفوه لبُعدِهِ عن الطّبع و ذلک لانّ الاولى هو المُرتّب على التّرتيب الطبيعىّ و الرّابع مخالف له فى مقدّمتيه جميعاً فهو بعيدٌ جدّاً عن الطّبع، و اذا كان من عادتهم بيان الشّكلين الآخرين بعكس احدى المُتقدّمتين ليرجع الى الشّكل الاوّل، و وجدوا بيان الرابع محتاجاً الى عكس المُتقدّمتين جميعاً حكموا بانّه يشتمل على كُلفة شاقّة مُتضاعفة.

و اعلم انّ الشّكلين الاخرين و ان كانا يرجعان الى الاوّل بعكس احدى المُقدّمتين، فليسا بحيث يكون الاوّل مغنياً عنهما و ذلک لانّ من المُتقدّمات ما يكون له وضع طبيعىّ يغيّره العكس عن ذلک، كقولنا: الجسم منقسمٌ و النّار ليست بمرئيّة، فانّ عكسهما، ليس بمقبول عند الطّبع ذلک القبول، و امثالها انّما يختصُّ بالوقوع فى شكل من الاشكال بعينه، لا ينبغى ان يتكلّف بردّها الى غير ذلک الشّكل، و اذا كان ذلک كذلک، فللشّكل الرّابع

أیضاً غناءً لا یقوم غیره مقامه، امّا فی الضّروب الّتی ترتدّ بقلب المقدّمات[1] الی الشّکل الاول فلانّ من المطالب ما هو کذلک، و امّا فی الضّروب الّتی لا ترتدّ بقلب المقدّمات الی الشکل الاوّل فللمقدّمات و المطالب جمیعاً.

و اعلم انّ القیاس ینقسم الی کاملٍ و الی غیرُ کاملٍ، و الکاملُ فی الحملیّات هو اکثر ضروب الشکل الاوّل لا غیر و هذه قسمة القیاس بحسب العوارض. قوله: «و لا یُنتج منها شیءٌ عن جزئیّتین»، و ذلک لانّ ما یتعلّق به الحکمان من الاوسط یمکن ان یکون مُتّحداً فیهما و یمکن ان لا یکون، فلا یُنتج الایجاب و لا السّلب.

قوله: «امّا عن سالبتین ففیه نظرٌ»، المنطقیّون قد حکموا بالقول المطلق، انّ القیاس لا ینعقدُ عن سالبتین و الشیخ قد حقّق انعقاده فی بعض الصّور و هو ان یکون السّالبة فی احدی المقدّمتین فی قوّة المُوجبة و لذلک قال: ففیه نظر.

قوله : «الشّکل الاول: هذا الشّکل شرطه[2] فی ان یکون قیاساً ینتج القرینة ان یکون صغراه موجبة او فی حکمها بان کانت ممکنة اوکانت وجودیّة یصدق ایجاباً کما یصدق سلباً فیدخل اصغره فی الاوسط و یکون کُبراه کلیة لیتعدّی حکماً الی الاصغر لعمومه جمیع ما یدخل فی الاوسط».

اقول: المحصورات الاربع، ممکنةُ الوقوع فی کل مقدّمة فالاقترانات الممکنة بحسبها تکونُ ستّة عشر، فی کل شکل، لکن بعضها ینتج و یسمّی قیاساً، و بعضها لا ینتج و سمّی عقیماً.

و اذا اعتبرت الجهات فی المقدّمتین فی الضروب المُنتجة، حصلت ضروب من

---

۱ - قوله: «امّا فی الضّروب الّتی ترتدُّ بقلب المقدّمات»، ای تبدیل الصّغری بالکبری، اذا الرّابع یرتدُّ الی الشّکل الاوّل تارة بتبدیل المُقدّمتین، و اُخری بعکسها فلانّ من المطالب ما یحصل من المقدّمات المُترتّبة علی هیئة الشّکل الرّابع، فلم ینظم القیاس علی نهج الشّکل الاوّل، کان اللازم عکس المطلوب و یعبّر عن النّظام الطّبیعی. و الاکثرُ فی قوله: «و هو اکثرُ ضروب الشّکل الاوّل»، مستدرکٌ، لانّ مجموع ضروبه بیّنة الّا اذا اعتبرت الجهات، م.

۲ - من شرطه، خ ل.

الختلطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات فى نـفسه، و لكـلّ شكـل شرائط فى ان ينتج هى اسباب الانتاج و فقدانها سابب العقم.
فللشّكل الاوّل شرطان: الاوّل كون الصُّغرى موجبة او فى حكم الموجبة [١] اى: تكون

---

١ – قوله: «الاوّل كونُ الصّغرى موجبةً او فى حكم المُوجبة»، اذا كانت الصغرى، سالبةً ممكنةً او وجوديّةً لا دائمة، يُنتج لانّ السّالبة المُمكنة يلزمها موجبتها و موجبتها تُنتج فيكون سالبتها منتجةً لانّ لازم اللازم لازم، فيقال: متى صدقت لا سالبة الممكنة مع الكُبرى، صدق موجبتها مع الكُبرى و متى صدقت مع الكُبرى، صدقت النتيجة هو المطلوب الّا انّ النتيجة تكون مـمكنةً موجبةً و كذلک فى الوجوديّة اللادائمة لكنّها تنتج بوجهين، فان لها لازمين الموجبة اللادائمة و الموجبة اللاضرورية، فهو تنتجُ بالوجهين معاً.
فان قيل: قول الشيخ، يجبُ ان يكون الصّغرى موجبةً او فى حكمها، بان كانت ممكنة يكـون الاصغر فى الوسط، دالُ على انّ الصّغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلاً فى الوسط، و ليس كذلک، لانّ الحكم فى الكبرى، على ما هو الوسط بالفعل، فلا يتناول مـا هـو الاوسـط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلاً، فنقول: المُراد مادة الامكان الّتى يكون الحكـم الايجابى فيها حاصلٌ بالعفل، فيتحقّقُ لاندارج. و الى السّؤال و الجواب، اشار بقوله: «ينبغى ان يحمل على ما يكون ممكناً فى طبيعتة و الحكم الايجابى حاصلٌ فيه بالفعل». فان قلت: اذا لم يتحقّق الاندارج، حيثُ الصّغرى ممكنةً لم يحصل الانتاج به، فنقول: لا نسلّم، بل يعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندارج البيّن، كما يجيءُ و امّا نظر الشارح بانّ الصّغرى السّالبة الّتى فى حكم المُوجبة لم تنتج بالذّات، بل بواسطةِ استلزامها الموجبة، فمندفعٌ لانّ المُراد بالاستلزام الذّاتى، فى تعريف القياس، ليس انّه لا بكون بواسطة اصلاً و الّا خرج البيان بالعكس المُستوى، بل انّه لا يكون بواسطة مقدّمة غريبة و هى ما يُغاير حدودها، حدود القياس و المـوجبة بـالقياس الى السّالبةِ ليست كذلک، ثمّ انّه ان اراد ان يدفع اعتراضه بالتّحقيق فى المقام و هو انّ موجبة القضيّة المُركّبة، ليست مُغايرةً لسالبَتها فانّ كلاً منهُما ربط المحمول فيه بالموضوع ربطاً يحتمل الطّرفين، كما فى الامكان الخاصّ، او ربطاً موجوداً فى الطّرفين كما فى الوجوديّة اللادائمة المُـوجبة و السّالبة محصّلهما ربط مشتمل على الايجاب و السّلب و الفرق بينهما ليس الّـا فـى اللـفظ و النّتيجة لا يلزمُ السّلب او الايجاب اللفظيين، بل انّما يلزمُ بسبب اشتمال القضيّة على النّـسبة المُركّبة فالانتاجُ لمّا كان للنّسبة المُركّبة و هى حاصلة فى السّالبة، فتكون انتاجاً ذاتياً و حاصلُ

سالبة یلزمها موجبة، او مساویة لها کموجبة الوجودیّة اللادائمة، فان هذه السّوالب قد ینتج بقوّة تلک الموجبات و یکون النتائج هی نتائج المُوجبات و الممکنة.

فیقول الشیخ: «ان یکون صُغراهُ موجبة او فی حکمها بان کانت مُمکنة»، ینبغی ان یحمل علی ما یکون ممکناً فی طبیعتة و الحکمُ الایجابی، حاصلٌ فیه بالفعل، لانّ الممکن الصّرف، لا یقتضی دخول الاصغر فی الاوسط بالعفل.

و قد حکم الشیخ به هیهُنا فانّه قال: «فیدخل اصغره فی الاوسط»، و اعلم ان هیهُنا موضعُ نظرٌ و ذلک انّ مثل هذ القیاس، اعنی الّذی یکون صغراه فی قوّة الموجبة، لا یکون منتجاً لذاته، بل لغیره و قد اعتبر هذا القید فی حدّ القیاس و التّحقیق فیه انّ السّلب و الایجاب فی امثال هذه القضایا، انّما یکونان فی العبارة فقط و یکون ربط محمولاتها الی موضوعاتها فی نفس الامر بالامکان المحتمل للطّرفین او الوجود المشتمل علیهما فهی انّما تنتج لتلک النسبة لذاته لا الایجاب و السّلب اللفظیّین و هذا الشّرط اعنی الاوّل یُفید دخول الاصغر فی الوسط، الّذی به یعلم انّ الحکم الواقع علی الاوسط، شاملٌ للاصغر الدّاخل فیه و لولاه لما علم انّ ذلک الحکم هل یقع علی ما یخرج من الاوسط، ام لا؟ فانّ کلا الامرین محتملٌ کما انّ الحکم بالحیوان علی الانسان یقع علی الفرس و لا یقع علی الحَجَر و هما خارجان عنه.

و الشّرط الثّانی، کونُ الکُبری کلیةً و هذا الشرط یفید تأدیة الحکم الواقع علی الاوسط الی الاصغر لعمومه جمیع ما یدخلُ فی الوسط و لولاه لما علم انّ جزء الّذی وقع علیه الحکم من الوسط، هل هو الاصغر، ام لا؟ فانّ کلا الامرین محتملٌ کما ان الحکم بالانسان علی بعض الحیوان یقع علی النّاطق و لا یقع علی النّاهق و هما داخلان فیه.

هذا الکلام، انّ انتاج السّالبة المُرکّبة للایجاب المُشتملة هی علیه لا لانّها فی قوّة موجبتهما المُرکّبة و ذلک لانّه لا فرق بین الموجبة و السّالبة فی المعنی و الموجبةُ یُنتج بالذّات فتکون السّالبة مُنتجةٌ بالذّات اذ الانتاج بحسب المعنی و لا فرق فی المعنی، و هذا کلام محقّقٌ لکنّه یُنافی ما ذکره اوّلاً انّ هذه السّوالب تُنتج بقوّة تلک الموجبات و قد شرحناهُ و کان کلامُ الشیخ لیس الّا هذا و هو انّ صُغراه امّا موجبة او فی حکمها بسبب اشتمالها علی الایجاب، لا بسبب استلزامها لموجبتها، م.

و قد ظهر ممّا تقرّر، ان حكم النّتيجة فى الضّرورة و اللاضرورة و الدوام اللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصّغرى فعلية لانّ اصغر اذا كان داخلاً فى الوسط بالفعل، كان الحكم عليه حكماً على الاصغر، ایّ حكمٍ كان.

قوله : «و قراينه القياسّية بيّنة الانتاج».

فهذان الشّرطان، اعنى: ايجاب الصّغرى و كلية الكُبرى، يوجدان معاً فى اربع قرائن من الستّة عشر المذكورة، فانّ الايجاب امّا كلّىٌ و امّا جزئى و الكُلية امّا ايجابية او سلبيّة و مضروبُ الاثنين فى نفسه اربعة، فاذن القرائن القياسية اربعةٌ و الباقية عقيمة لفقدان احد الشّرطين او كليهما، و اذا كانت الصّغريات موجّهة بجهات تسلتزم سالبتها موجبتها، كانت القرائن القياسّية، ثمانية و جميع هذا القرائن، بيّنةُ الانتاج فى هذا الشكل لما نذكره.

قوله : «فانّه اذاكان كلّ «ج» هو «ب» ثم قلت كلّ «ب» هو بالضّرورة او بغير الضّرورة «ا» كان «ج» ايضاً «ا» على تلك الجهة».

هذا هو الضّرب الاوّل فينتجُ موجبة كليّة تابعةً للكبرى فى الضّرورة و اللاضرورة.

قوله : «وكذلك اذا قلت : بالضّرروة لا شيء من «ب»، «ا» او بغير الضّرورة دخل «ج» تحت الحكم الاوّل لا محاله».

و هذا هو ضرب الثّانى و ينتجُ سالبةً كليةً كذلك.

قوله : «و كذلك اذا قلت بعض «ج»، «ب» ثمّ حكمت على «ب» اى حكمان من سلبٍ او ايجابٍ بعد ان يكون عامّا لكلّ «ب» يدخل ذلك البعض من «ج» الذى هو «ب» فيه».

فيكون قراينه القياسيّة هذه الاربع و هذان الضّربان صغراهُما موجبةً جزئيةً و كُبراهما كليّةً امّا موجبة او سالبة و هما الثّالث و الرّابع، و الثّالث يُنتجُ موجبة جزئية، والرّابع سالبةً جزئية فهذه هى الضّرورب الاربع و قد انتجت المحصورات الاربع.

قوله: «و ذلك اذاكان كل «ج»، «ب» بالفعل، كيف كان و امّا اذاكان كل «ج»، «ب» بالامكان، فليس يجب ان يتعدّى الحكم من «ب» الى «ج» تعدياً بيّناً».

اقول: معناه انّ كون انتاج هذه القرائن[۱] و كون النتيجة تابعة للكُبرى الجهات المذكورة، انّما يكون بيّناً اذا كان الاصغر داخلاً بالفعل فى الاوسط و ذلك يكون فى الصّغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة، يلزمها موجبة فعليّة، امّا اذا كانت الصّغرى بالامكان فليس تعدّى الحكم من الاوسط الى الاصغر تعدّياً بيّناً بل انّما يتعدّاه بالقوة فقط و يحتاج الى بيان.

و الحاصل: انّ قياسات هذا الشّكل، كاملةٌ اذا كانت الصّغرى فعليّة، و غير كاملة اذا كانت مُمكنة، الصّغرى الّتى يكون الحكم فيها بالقوّة امّا ان يؤلّف مع كبرى ايضاً بالقوّة، او مع كبرى فعليّة و لكن غير ضروريّة او مع كبرى ضروريّة فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة الى البيان.

و كان من عادة المنطقييّن بيانها بالخلف و الرّد الى الاختلاطات الفعليّة من الشّكلين الآخرين و ليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبطٍ كثير و سوء ترتيب، فعدل

---

۱ - قوله: «و معناه انّ كون انتجاج هذه القرائن» حمل كلام الشّيخ على انّ الانتاج فى شكل الاوّل، انّما يكونُ مَبيناً اذا كان الصّغرى بالفعل، امّا اذا كانت بالقوّة، فلا لعدم اندراج الاصغر فى الاوسط الّا بالقوّة، فالصّغرى امّا بالفعل او بالقوّة، فان كانت بالقوّة فالكُبرى امّا ان يكون بالقوّة او بالفعل ما بالفعل امّا ان يكون ضروريّاً او لا ضروريّاً، فمُراد الشيخ من كون الصّغرى و الكُبرى ممكنة، ليس هو الامكان العامّ الشّامل للقوّة و الفعل، بل الامكان الصرّف المقابل للفع لانّ الكلام فى التّعدى عن البين و هو لا يكون الّا اذا كان بالقوّة اذ يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المُتغايرة بالمفهوم فيُقال: الانتاج البيّن، انّما يلزم اذا كان الصّغرى حكم فيها بالفعل، امّا اذا حكم بالامكان البيّن، فليس يستلزمُ الانتاج البيّن و ان احتمل ذلك لاشتمالها الفعل و لهذا قال: و «فليس يجب ان يتعدّى» و لم يقل: لا يجب ان لا يتعدّى تعدياً بيّناً، فاذا كان الصّغرى ممكنة، فالكُبرى امّا ان تكون غيرُ موجهة و هى المطلقة او موجهة و هى امّا ان تكون بالضّرورة و هى الضّرورية او باللاضرورة و هى الممكنة، فالمُمكنة على هذا، شاملةٌ بالقوّة و الفعل و الممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل، فلو كان المُراد بالامكان، القوّة الصّرفة هيهُنا، لكان الامكان مستعملاً للامكان، بخلاف الاصطلاح، م.

الشيخ من تلک الطريقة فی هذا الکتاب و بيّنها ببياناتٍ ثلاثة.

قوله: «لکنّه ان کان الحکم علی «ب» بالامکان، لکان هناک امکان و هو قريب من ان يعلم الذّهن انّه امکان فانّ مايمکن ان يمکن قريب الطّبع الحکم بانّه ممکن».

هذه بيان الاختلاط الاوّل [1] و هو الاختلاط من المُمکنتين و قد اکتفی فيه بانّ الذّهن يعلم بسهولة انّ ما يمکن يکون ممکناً و ذلک لانّ الشّيخ يميل الی انّ هذا الاختلاط کاملٌ غيرُ محتاجٍ الی زيادة بيان و بيّن ذلک انّ الممکن، هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال. فاذا فرض «ج» الّذی يمکن ان يکون ما يمکن ان يکون «ا» مثلاً خرج من الامکان

---

١ - قوله: «هذه بيانُ الاختلاط»، قد سلف انّ الشارح حمل الامکان فی هـذِهِ الاخـتلاطات سواءٌ کان فی الصّغری او فی الکُبری علی القوّة الصّرفه فالفعل الّذی فی مقابلته امّا ان يکون ضرورياً او لا ضرورياً کما فهم بعض تلامذة المعلّم الاول، فی قسمة القضية الی الثّلاثة، فاراد بالمُطلقة فی هذه الاختلاطات، المُطلقة اللاضروريّة کما سيصرح فی ما بعد هو يـنتج مـمکنة خاصّة، لانّ الصّغری اذا فُرضت فعلية لم يلزم منه محال و هی مع الکُبری اللاضروريّة تـنتج مطلقة لا ضروريّة فيصدق ممکنة خاصّة ـ کما مرّ ـ لکن المُمکنة الصّغری رُبما تـقع بـالفعل فحينئذً تکون النّتيجة بالفعل، و رُبما تبقی بالقوّة، تکون النّتيجة بالقوّة فالنتيجة شـاملة للقوّة و الفعل و هو الامکان الخاصّ الشّامل للقوّة و الفعل.

و امّا ما ذکرهُ الشيخ من الامکان العامّ، فمُراده العموم لغةً، لا العموم الاصطلاحی. هـذا کـلام الشارح و هو خروج عن الاصطلاح القوم من غير ضرورة بل يُمکن المُحافظة علی الاصطلاح ـ کما اشرنا اليه ـ و يکون مراده لا محالة بالاطلاق، ای بالمطلق، المطلقُ العامّ ليکون النـتيجة ممکنةً لانّ الکُبری المطلقة اذا صدقت فی مادة الضّرورة، کانت النتجية ضرروية اذ اللاضرورة من الصّغری لا يتعدّی اليها و النّتيجة المُحتملة للضّرورة و اللاضرورة لا تکون الّا ممکنة عامّة. و امّا قوله: «لايکون مناسباً للبحث الّذی نحن فيه» فبناء علی ما فسّر الامکان بالقوّة المحضة و الاطلاق باللاضروری و قوله: «و لا يکون القول بانّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامکـان العـام صحيحاً» ظاهرُ الفساد، لانّ الشيخ ما حصر العام، بل اللازم، کذلک الاختلاط ليس الّا الامکان العام لاحتمال الضّرورة کما ذکرنا. و اعلم انّ الامکان العامّ، شـاملٌ للقوّة و الفعل لکن بحيث لا يشتمل فعلية الضّرورة و کان المُراد من قوله: «من وجهٍ آخر»، هذا الوجه، م.

الاوّل الی الوجود فقط، سقط الامکان الاوّل و صار «ج» هو ما یمکن ان یکون «ا» بحسب ذلک الفرض، ثمّ اذا فرض مرّةً أُخری انّه موجودٌ، قد سقط الامکان الثّانی ایضاً و کان «ج» بالوجود «ا» من غیر لزوم محال. و کُلّ ما یصیرُ بالفرض موجوداً من غیر لزوم محال، فهو ممکنٌ. فاذن «ج» یمکن ان یکون «ا». و الوجه فی انّ هذا الحکم لیس بموجود، فی الذّهن و قریب من الموجود فیه، انّه انّما یحصل فیه من انعکاس قولنا: کل ما لیس بممکن، یمتنع ان یکون ممکناً و هو اولی فی الاذهان عکس النقیض الی قولنا فکلّ ما لا یمتنع ان کیون ممکناً فهو ممکن و هو المطلوب.

قوله: «لکنّه اذا کان کل «ج»، «ب» بالامکان الحقیقی الخاص و کل «ب»، «ا» بالاطلاق جاز ان یکون کل «ج»، «ا» بالفعل و جاز ان یکون بالقوّة فکان الواجب ما یعمّها من الامکان العام».

و هذا بیان الاختلاط الثّانی و هو الاختلاط من ممکن و مطلق، فینتج ممکناً و ذلک لانّ الممکن اذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مُطلقتین و یکون انتاجُهُ بیّناً و لا یلزم منه محال، فاذن هو ممکن، و لا یجبُ ان ینتج مطلقاً لانّ الحکم علی الاصغر رُبما یکون بالفعل الّا عند کونِهِ اوسط بالفعل و هو ممّا لا یخرج الی الفعل ابداً کما اذا قلنا: کل انسان کتبِ بالامکان و کُلّ کاتبٍ مباشر للقلم بالاطلاق، فلا یلزم منه کون کلّ انسان بمباشر للقلم بلاطلاق بل بالامکان، و رُبما یکون بالفعل کقولنا: کلّ انسان کاتب بالامکان و کُلّ کاتب محرّک بالاطلاق، فکُلّ انسان متحرّک بالاطلاق.

و الامکان العامّ فی قول الشیخ: «فکان الواجب ما یعمّها من الامکان لا ینبغی ان یحمل علی الّذی یعمّ الضروری و غیر الضّروری بحسب الاصطلاح، بل ینبغی ان یحمل علی ما یعمّ القوّة و الفعل و هو العامّ بحسب اللغة و ذلک لانّ الممکن قد یقع علی ما خرج الی الفعل، کالوجودیّات و قد یقع علی ما لم یخرج الی الفعل، بل هو بالقوّة بعد کالاستقبالی علی ما قرّرناه، فالاختلاط اذا کان من الممکن بالقوّة المحضة و مطلق کانت النتیجة ممکنة بامکان شامل لهما و لا یجبُ ان یکون بالقوّة المحضة کما اذا قلنا: زیدٌ یمکنُ ان یکتب بذلک الامکان، ثمّ قلنا: و کُلّ من یکتب، فهو مباشر القلم، ینتج: فزیدٌ مباشرٌ للقلم بالامکان، لا بالقوّة المحضة لانّه ربما باشر القلم بالعفل فی غیر حال الکتابة

الّتى هى بالقوّة بعد، بل بامكانٍ شاملٌ للفعل و القوّة معاً فهذا هو المناسب.
و قد صرّح به الشيخ فى غير هذا الكتاب، و امّا انّ حمل الامكان العام على ما يعمّ الضرورة و الّلاضرورة و حمل الامكان فى قوله: «و كل «ب»، «ا» بالاطلاق» ايضاً على الاطلاق العامّ، كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقاً الّا انّه لا يكون مناسباً للبحث الّذى نحن فيه و لا يكون القول بانّ ما يعمّ الفعل و القوّة هو الامكان العامّ صحيحاً فان الامكان الخاصّ ايضاً قد يعمّها من وجهٍ آخر.

قوله: «فان كان كلّ «ب»، «ا» بالضّرورة فالحقّ انّ النّتيجة تكون ضروريّة و لنورد فى بيان ذلك وجهاً قريباً[1] فنقول: ان «ج» اذا صار «ب»، صار محكوماً عليه بانّ «ا» محمول عيله بالضرورة؛ و معنى ذلك انّه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذّات و لاكان زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط و لو كان انّما يحكم عليه بانّه «ا» عند ما يكون «ب» لا عند ما لا يكون «ب» كان قولنا: كل «ب»، «ا» بالضّرورة كاذباً على ما علمت، لانّ معناه كُلّ موصوف بانّه «ب» دائماً او غير دائم، فانّه موصوفٌ بالضّرورة انه «ا» مادام موجود الذّات كان «ب» او لم يكن».
و هذا بيان الاختلاط الثّالث و هو الاختلاط من ممكن و ضروريّ و قد زعم جمهور المنطقيين انّه ينتج ممكناً و الشيخ بيّن انّه ينتجُ ضروريّاً و كلامه ظاهر.
و الحاصل من انّ الممكن، اذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق و ضرورى و كانت النتيجة ضروريّة ـ كما مرّ ـ و كلّما كان ضروريّاً فهو فى جميع الاوقات ضروريٌّ،

---

١ - قوله: «و لنورد فى بيان ذلك وجهاً آخر قريباً» تقريرُهُ ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل، كانت النّتيجة ضروريّة فى نفس‌الامر و ان لم يفرض كذلك و الّا لا نقلّب ما ليس بضرورى فى نفس‌الامر ضروريّاً على تقدير ممكن و انّه محالٌ. هذا كلام الشّارح و كلام الشيخ هو انّ الحكم فى الكُبرى بضرورة وصف الاكبر، مادامت الاوسط موجوداً و هذه الضّرورة لا تتوقّفُ على اتّصاف ذات الوسط و الّا لم تكن ضرورة ذاتية، بل وصفية فحينئذٍ ضرورة الاكبر ثابتة للاصغر و ان لم يثبت له وصف الاوسط، م.

فان کانت النّتیجة قبل فرضنا ایضاً ضروریّة فالاوسط فی هذا القیاس[۱] لم یفد کونها ضروریّة فی نفس الامر، بل افاد العلم به.

و قدحصل من هذا البحث، انّ الکُبری الضّروریة مع جمیع الضّروریّات الفعلیّة و غیر الفعلیّة ینتج ضروریّة، و الکُبری الغیر الضروریّة، ان کان مع الصّغری فعلیّتین ینتج فعلیّة و ان کانت احدیها او کلتاهما ممکنة، ینتج ممکنة، و الکُبری المحتملة لهما[۲] ینتج محتلمة فعلیّة او غیر فعلیّة فبعض النتائج یتّفق ان تکون تابعة للکُبری الحاصلة من صغری فعلیة مع ایّ کُبریً اتّفقت بشرط ان لا تکون وصفیّة، و بعضها یتّفق ان تکون تابعة للصّغری کالحاصلة من ممکنة و مطلقة عامتّین او خاصّتین.

---

۱ - قوله: «و الاوسط فی هذا القیاس» جواب سؤال و هو: انّ الاوسط لو لم یکن له دخلٌ فی ثبوت الضّرورة فتوسّطه بین طرفی المطلوب حشوٌ لا فائدة فیه و الجوابُ انّه لا دخل له فی ثبوت الضّرروة فی نفس‌الامر و لکن له مدخل فی العلم به، م.

۲ - قوله: «و الکبری المحتملة لهما»، ای الضّرورة و اللاضرورة تُنتج محتملة لانّها و الصّغری ان کانتا فعلییّتین کانت النّتیجة فعلیة فان کانتا او احدیهُما ممکنة، کانت غیر فعلیّة ثمّ توجیه النّظر ان یقال: حیث انّ ضرورة الاکبر لا یتوقّف علی ثبوت وصف الاوسط و یثبت عند عدم الاوسط لکنّها انّما یثبت لذات الاوسط و انّما یثبتُ الاصغر لو کان داخلة فی ذاتِ الاوسط و هو ممنوعٌ لجواز ان لا یکون الاصغر اوسط بالفعل اصلاً، فلا یدخل فیما هو اوسط بالفعل.

و اجاب عنه بوجیهین، الاوّل انّ الاوسط اذا کان مسلوباً عن الاصغر دائماً و الدّوام لا ینفک عن الضرورة فیصدق سالبة ضروریّة فلا یصدق موجبة ممکنة فلا ینتظم القیاس، و هذا انّما یتمّ فی الصّغریّات الکلیّة لا الجُزئیّة علی زعم القوم. الثّانی انّ الاوسط و ان لم یثبت الاصغر اصلاً امکن فرضه بالفعل، فعلی هذا الفرض تکون النّتیجة ضروریة فتکون ضروریّاً فی نفس‌الامر لانّ ما لیس بضروری، یمتنع ان یکون ضروریّاً فما لا یمتنعُ ان یکون ضروریاً فهو ضروریٌّ فقد اندفع الاحتمال المودّی الی الاشکال و هو احتمال ان یکون ضروریاً فهو ضروریّ فقد اندفع الاحتمال المودّی الی الاشکال و هو احتمال ان یکون لا یوصف بـ«ب» دائماً حکم تناقض للقسم الاوّل لا یقال: اذا فرض بالفعل ازداد افراد الاوسط بالفعل، فرُبما لا یبقی الکُبری صادقاً فلا ینتج. لانّه نقول: الحکم فی الکُبری، علی جمیع ما فرضه العقل، انّه اوسط بالفعل و الاصغر بما فرضه العقل، انّه اوسط بالفعل، فیکون داخلاً فی افراد الاوسط و لیس هناک ازدیادٌ اصلاً. م.

و بعضها يتّفق ان يكون بخلافها، كالحاصلة من ممكنة و مطلقة احديهما عامّة و الأُخرى خاصّة، فانّ النّتيجة تكون فى الامكان كالصّغرى و فى العموم و الخصوص كالكُبرى، و فى انتاج الصّغرى الممكنة مع غيرها، موضع نظر و هو انّا اذا حكمنا على كلّ «ب» اى حكم بانّه «ا» او ليس «با» فانّ مُرادنا انّ ذلک الحكم واقعٌ على كُلّ ما هو «ب» بالفعل على كُلّ ما يمكن ان يكون «ب»، كما قرّرناه من قبل.

فان كان «ج» فى الصّغرى يمكن ان يكون «ب» و لا يصيرُ شىء منه «ب» و لا فى وقت من الاوقات ان يكون «ب» دائم السّلب عن كل واحدٍ منه من غير ضرورة، فان الحكم على كل «ب» لا يتناوله بوجهٍ البتّة و حينئذٍ يمكنُ ان يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على «ب» و ذلک لانّ ما يمكن ان يكون «ب» يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بـ«ب» بالفعل.

و الى ما لا يوصف بـ«ب» دائماً من غير ضرورة و يكون القسم الاوّل حكم امّا ضرورىّ بحسب الذّات او غير ضرورىّ، و يكونُ للقسم الثّانى حكم مناقض لذلک الحكم و لا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل «ب» ان يدخل فى ذلک الحكم، ما هو بالامكان «ب» و لا يكون بالفعل دائماً، و هذا الاشكال انّما يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضرورىّ كلّىّ و انّما يندفعُ الاحتمال المؤدّى الى هذا الاشكال فى باب خلط الممكن الضّرورى بانعكاس قولنا: كُلّ ما ليس بضرورى بحسب الذّات، فهو يمتنع ان يكون ضروريّاً بحسبه و هذا ضرورى الى قولنا: كُلّ ما لا يمتنع ان يكون ضروريّاً فهو ضرورىّ بالضّرورة على طريق عكس النّقيض.

قوله : «لكن الصّغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السّالبة[1] جاز انى يكون

---

۱ – قوله: «لكن الصّغرى اذا كان ممكنة او مطلقة يصدق معها السّالبة» اى: ممكنة خاصّة او وجوديّة لا دائمة فامّا السالبة المُمكنة الخاصّة تستلزم موجبتها، و كذا السّالبة الوجوديّة مستلزم موجبتها فالصّغرى اذا كانت موجبة ممكنةً خاصةً او وجوديّة، تُنتج فكذا سالبتها تنتجُ لانّ انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة انّ لازم اللازم لازم. فقول الشيخ: «لانّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه»، الاولى ان يُقال: موجبه سالبه، حتّى يطابق البيان، و فى بعضِ النُّسخ لازم

سالبة و ينتج لانّ الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه».

اقول: يُريد انّ الصّغرى السّالبة اذا استلزمت موجبة، تنتج ايضاً ما تُنتج الموجبة بقوّتها، و ليس هذا تكراراً لما ذكره في صدر الباب، لانّ المذكور هناک، کان خاصّاً بالفعليّات و هيهُنا قد حكم على الوجه الشّامل للقوّة و الفعل لانّ الحكم العامّ لا تتمشّى الّا بعد بيان انتاج الصّغريات الممكنة مع غيرها و هذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور، و قد وعَدَ شرحهُ حين قال: «و امّا عن سالبتين ففيه نظرٌ سنشرح لک».

قوله: «فتكون اذن النتيجة فبكيفيّتها و جهتُها تابعة للكُبرى فى كُلّ موضع من قياسات هذا الشّكل الّا اذاكانت الصُغرى ممكنة خاصّة و الكُبرى وجوديّة فانّ النّتيجة ممكنة خاصة، او الصّغرى مُطلقة خاصّة و الكُبرى موجبة ضرورية فان النّتجية موجبة ضروريّة الّا فى شىءٍ نذكرُهُ و لا يتلفت الى ما يقال من انّ النتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين فى كلّ شىء».

اقول: ذَهَب قومٌ من المنطقيّين الى انّ نتائج هذا الشّكل، تتبع اخسّ المُقدّمتين فى الكميّة و الكيفيّة و الجهة جميعاً اى اذا وقع فى حدّى المقدّمتين حكم جزئى او سلبىّ او غير ضرورى كانت النّتيجة كذلک و قد حقّق الشيخ انّه ليست كذلک مطلقاً بل هى تابعةٌ فى الكميّة للصّغرى و فى الكيفيّة و الجهة للكُبرى الّا فى موضيعن احدهما تقدّم ذكره و هو ان يكون الصغرى مُمكنة و الكُبرى غير ضروريّة فان النّتيجة تكون بالفعل و القوّة تابعة للصّغرى لا للكبرى.

و الثّانى سيجىء ذكره و هو ان يكون الصُّغرى موجبة ضروريّة و الكُبرى مطلقة عُرفيّة فانّها ان كانت عامّة انتجت كالصّغرى موجبة ضروريّة و ان كان خاصّة، لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المُقدّمتين فقول الشيخ:

«اذن النتيجة فى كيفيّتها و جهتها» الى قوله: «فان النّتيجه ممكنة خاصّة» ظاهرٌ و قوله بعذ ذلک: «او الصّغرى مطلقةٌ خاصّةٌ و الكُبرى موجبةٌ ضرورية فانّ النّتيجة موجبة ضرورية» غير مطابقٍ لما مرّ لانّ ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة «او» على ما

بصيغة الماضى فهو ظاهرٌ لا اشكال عليه و قد مرّ فى صدر الكتاب انّ المراد بالمُمكنة الصّادقه بالفعل حتّى يحصل الاندراج و ذكر هيهُنا بحيث تشتمل القوّة و العفل فلا تكرار، م.

قبله، اى على ما استثناهُ مما يكون[١] النّتيجة فيه تابعة للكُبرى و ليس هذا كمام‌قبله، فانّ النّتيجة فيه تابعةٌ للكُبرى على ما صرّح به ففى هذا الموضع و قد وقع فيه تفاوت فى النّسخة، قد غَلبَ على ظَنّ الفاضل الشارح انّه وقع فى سياقة الكلام تقديم و تأخير من سهو ناسخية. قال:

تقدير الكلام، هكذا: كلّما لانّ صغرى اذاكان مُمكنة او ملطقة يصدق معها السّالبة جاز ان تكون سالبة و تنتج لانّ الممكن الحقيقى سالبة لازم موجبة و الصّغرى مطلقة خاصّة و الكُبرى موجبة ضروريّة، فان النّتيجة موجبة ضرورية.

قال: و الفائدة فى ذكر ذلک، انّه حكم فى الكلام الاوّل بانّ الصّغرى السّالبة منتجة و بهذا الكلام يتبيّن انّ الصّغرى السّالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثمّ بعد ذلک يتسأنف فيقول:

فيكون اذن النّتيجة فى كيفيتها او جهتها تابعة للكُبرى فى كُلّ موضع من قياسات هذا الشّكل الّا اذا كانت الصّغرى ممكنة خاصّة و الكُبرى وجوديّة[٢] فانّ النّتيجة ممكنة خاصّة الّا فى شيءٍ نذكره و هو ما اذاكانت الصّغرى ضروريّة و الكبرى عُرفيّة على ما يجىء بيانه و على هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيماً فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشّارح هيهُنا.

اقول: و يحتملُ ايضاً ان يكون كُلّ واحدة من لفظى؛ الصّغرى و الكُبرى قد تبدّلت بالاُخرى سهواً و يكون نظم الكلام بعد ما مرّ على ترتيبه المذكور هكذا الّا اذا كانت الصّغرى ممكنة خاصة و اكلبرى وجوديّة، فانّ النتيجة ممكنة خاصة، او الكُبرى مطلقة خاصّة و صغرى موجبة ضرورية فانّ النتيجة موجبة ضروريّة الّا فى موجبة ضروريّة هو الاستثناء الثّانى.

و يُريد بالمُطلقة الخاصّة، المُطلقة العُرفيّة، فانّه قد عبّر عن العُرفيّة ايضاً بهذه العبارة فى النّهج الخامس حين قال:

---

١ – ممّا لا يكون، خ ل.

٢ – قوله «الّا اذا كانت الصّغرى ممكنة خاصّة و الكُبرى وجوديّة» تفيدُ الصّغرى بالخاصّة و الكُبرى بالوجودية مستدرک فى الاستثناء لانّ الصّغرى لو كانت ممكنة عامّة و الكُبرى مطلقة عامة فالنّتيجة غير تابعة للكُبرى، م.

«فان اردنا ان تجعل للمُطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحلية فيه ان نجعل المُطلقة اخصّ مما يوجبه نفس الايجاب و السّلب المطلقين»

و يكون قوله: «الّا في شيء تذكرة» استثناء آخر عن قوله: «انّ النّتيجة موجبة ضرورية» و تقديره: الّا اذا كانت المُطلقة العُرفيّة لا دائما، فانّها لا تنتج مع صغرى الضّروريّة لما تذكره و قد يستقيم الكلام على هذا التّقدير ايضاً و التّعسف فيه اقلّ ممّا كان فيما ذكر الشّارح لانّ ذلک يحتاج الى حذف سطرٍ في موضع الحاقه بموضعٍ آخر يستغنى فيه عنه بنوعٍ من التّأويل، و الى زيادة الواو في قوله: الّا في شيءٍ نذكره، و للّه اعلم بحقيقة الحال.

قوله: «بل في الكيفية و الكميّة و على استثناء المذكور».

اى ليس الامر كما ذهبوا اليه من انّ النّتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين في كُلّ شيء، بل انّما تتبعها في الكيفيّة و الكميّة دون الجهة، و على الاستثناء المذكور في الكفييّة و هو انّها في المُمكنات و الوجوديّات لا تتبع اخسّ المقدّمتين في السّلب بل تتبع الكبرى.

قوله: «و اعلم انّه اذاكانت الصّغرى ضرورية و الكُبرى وجوديّة صرفة من جنس الوجودى، بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف و به لم ينتظم منه قياس صادق المقدّمات لانّ الكُبرى يكون كاذبةً لانّا اذا قلناكلّ «ب»، «ج» بالضّرورة ثمّ قُلنا و كل «ب» فانّه يوصف بانّه «ا» مادام موصوفاً «ب» لا دائما حكمنا بانّ كُلّ ما يوصف «ب» انّما يوصف به وقتاً ما لا دائماً و هذا خلاف الصّغرى، بل يجب ان يكون الكُبرى اعمّ من هذه و من الضروريّة حتّى يصدق و حينئذٍ فانّ نتيجتُها يكون ضروريّة لا يتبع الكُبرى و هذا ايضاً استثناء. و انّما يكون ضرورية لانّ «ج» يدوم بداوم «ب» فيدوم «ا» بالضّرورة».

اقول: المُراد انّ الصّغرى الضروريّة و الكبرى العُرفية الوجوديّة، لا يمكن ان تصدّقا معاً، مثاله ان نقول: كُلّ فلک متحرّک بالضّرورة و كُلّ متحرک متغيّرٌ لا دائماً بل مادام متحرّكاً و ذلک لانّ الكُبرى تقتضى دوام الاكبر، بحسب وصف الاوسط و لا دوامه بحسب ذاتِهِ فليزم منه لا داوم الاوسط ايضاً بحسب ذاته، لانّ الوصف لو كان دائماً للذّات و الاكبر كان دائماً للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضاً دائماً للذّات فان الدّائم للدّائم دائمٌ لكنّه فرض لا دائماً بحسب الذّات هذا خلفٌ.

فظهر انّ الكبری فی هذا المثال تقتضی انّ کُلّ ما یوصف بانّه متحرّکٌ فانّ هذا الوصف له یکون لا دائما، و الصُّغری المشتمل علی انّ الفلک یوصف بانّه متحرّکٌ دائماً تقتضی انّ بعض ما یوصف بانّه متحرّکٌ فهذا الوصف له یکونُ دائماً و هذا مناقض الاوّل فاذا لا ینتظم منها قیاسٌ صادق المقدّمات، و التّعلیل الصّحیح لکون هذا التألیف لیس بقیاس هو بوقوع التناقض فیهما، و امّا التّعلیل بکذب الکُبری[1] کما یقتضیه قول الشیخ حین قال: «لانّ الکُبری قد تکون کاذبة» یستقیم ایضاً علی وجه و هو انّ الصّغری لما وضعت قبل الکُبری علی انّها صادقة ثم اتّبعت بکبری تناقضها علم بانّها هی الکاذبة لانّ المناقض لمّا فرض صادقاً یکون لا محالة کاذباً و قد صرّح الشیخ فی بعض کُتُبه بهذا الوجه و ما ذهب الیه صاحب البصائر و هو: انّ التّعلیل ینبغی ان یکون امّا بکذب الکُبری و امّا باختلاف الوسط الّذی یخرج القیاس عن ان یکون قیاساً و ذلک لانّا اذا جعلنا اللادائم فی الکُبری جزئاً من الموضوع حتّی یصیرُ القضیّة کُلّ متحرّک لا دائماً فهو متغیّر لم یکن الکُبری کاذبة، بل کان الوسط مختلفاً فلیس بشیء و ذلک لانّ هذا التقدیر یخرج اللادائم عن ان یکون جهة و القضیّة عن ان تکون عُرفیة و ذلک غیر ما نحن فیه و علی التّقدیرین فانّ هذا التألیف لیس بقیاس، لانّه لیس بمنتج.

قوله: «بل یجب ان یکون الکُبری اعمّ»،

ای: اذا کانت الکُبری عرفیّة مطلقة محتملة للدّوام و اللّاداوم، فالواجب ان یحمل مع الصّغری الضروریّة علی الدّوام لیمکن اجتماعها علی الصّدق، و حینئذٍ یصدق الاقتران من ضروریّة و دائمة و تنتجُ دائمة، قال الشیخ: «و حینئذٍ فانّ نتیجتها تکون ضروریّة» لانّه لم یعتبر الفرق بین الضّرورة و الدّوام هیهُنا فانّ اعتبار الفرق یقتضی کون النّتیجة ضروریّة اذا کان الکُبری ضروریة بحسب الوصف، لا ضروریّة بحسب الذّات و دائمة اذا کانت

---

١ - قوله: «و امّا التّعلیل بکذب الکبری»، الی قوله: «ایضاً یستقیم علی وجه»، لانّه یستقیم ظاهراً اذ عدم اجتماع المقدّمتین علی الصّدق لا یجب ان یکون بکذب الکُبری لجواز ان یکون بکذب الصّغری کقولنا: کُلّ انسان کاتب بالضرورة او دائما و کلّ کاتب متحرّک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً، م.

دائمة بحسب الوصف و لا دائمة بحسب الذّات، قال: «و هذا ایضاً استثناء».

و ذلک لانّ النّتیجة تُخالف الکُبری فی الجهة، و الشیخ استثنی موضعین و ینبغی ان یلحق بها موضع آخر، و هو ان یکون الکُبری وحدها وصفیة، فانّ النّتیجة لا تکون وصفیّة و ذلک لانّ الوصف اذا اختصّ باحدی المقدّمتین، سقط اعتباره فی النّتیجة، کما اذا قلنا: کُلّ متحرّک متغیّر مادام متحرّکاً و کُلّ متغیّر جسم، او قلنا: کُلّ انسان نائم و کُلّ نائم ساکن، مادام نائماً فانّ النّتیجة فیها، لا تکون وصفیّة، امّا اذا کنّا وصفیتین فالنّتیجة تکون وصفیّة مثلهما، ففی المثال الثّانی من هذین المثالین، لا تکون النّتیجة تابعة للکُبری.

و اعلم انّ مُخالفة النّتیجة للکبُری و ان کانت تقع فی موضعٍ کثیرةٍ بحسب اختلاط الجهات المذکورة، الّا انّ جمیعها یرجعُ الی هذِهِ المواضع الثّالثة و من ضبط هذه الاصول الّتی ذکرناها، فقد یقدر علی معرفة جمیعها مفصلاً ان ساعده التّوفیق و الله المُتسعان.

* اشارةٌ الی الشّکل الثانی *

«اعلم انّ الحقّ فی هذا الشکل، انّه لا قیاس فیه من مطلقتین بالاطلاق العامّ و لا عن ممکنتین لا عن خلطٍ منها، و لا شکّ فی انّه لا قیاس فیه مُطلقتین موجبتین او سالبتین و لا عن ممکنتین کیف کانت[1]، بل انّما الخلاف اوّلاً فی المطلقتین اذا اختلفتا فیه فی السّلب و الایجاب فانّ الجمهور یظنّون انّه قد یکون منها قیاس و نحن نری فیه غیرُ ذلک ثمّ فی المطلقات الصّرفة و الممکنات فانّ الخلاف فیهما ذلک بعینه و لا قیاس منها عندنا فی هذا الشّکل».

اقول: هذا الشّکل لا ینتج مع الاتّفاق فی الکیف و الجهة لانّ الانسان و الفرس یشترکان فی حمل الحیوانیّة علیهما و سلب الحجریّة عنها و لا یوجبُ حمل احدهما علی الآخر و الانسان و النّاطق یشترکان فی ذلک الحمل و السّلب بیعنهما و لا یوجب

---

۱ - قوله: «و لا عن ممکنتین کیف کانت» ای سواء کانت موجبتین او سالبتین بل انّما الخلاف اولاً فی المُطلقتین ای الشّاملتین للدّاوم و الّلادوام، ثمّ فی المُطلقات الصّرفة و هی الوجودیّات، فاذن لیس ما یتألّف من المُطلقات و الوجودیّات بقیاس و متی لم تنتج المُطلقات لم تنتج المُمکنات و لا مطلقة و لا ممکنة لانّه اذا لم یتنج لا اخصّ لم ینتج الاعّم، م.

سلب احدهما عن الآخر و ذلک لانّ الشّیء المتبائنة و غیر المُتبائنة قد تشترک فی أن یحمل علیهما او یسلب عنهما جمیعُ شیء آخر، فمن شرط الانتاج ان یختلف الحکمان بحیث لا یصحّ جمعها علی شیءٍ واحدٍ حتّی یجب منه تبائن الطّرفین و یُفیدُ حکماً سلبیاً والجمهور ظنّوا انّ هذا الاختلف هو الاختلاف بالایجاب و السّلب، فحمکوا بانّ الشّرط فی انتاج هذا الشّکل، اختلاف المُقدّمتین فی الکیف، و الحقّ انّ المُختلفین فی الکیف قد یجتمعان علی الصّدق کما فی المُطلقات و المُمکنات و لا یلزم من اختلافهما تبایُنُ الطّرفین فاذن الاختلاف فی الکیف کیف کان، لا یکفی فی حصول هذا الشّرط فهذا شرطٌ و یحتاجُ هذا الشّکل فی الانتاج الی شرطٍ آخر و هو کون الکُبری کلیّة و ذلک انّه حصول الشّرط الاوّل مع الجزئیّة الکُبری لا یقتضی الّا المُباینة بین الاصغر و بعض الاکبر، و لا یعلم هل بینهما ملاقاةٌ فی البعض الآخر ام لا؟ فاذن لا یُمکن ان یسلب الاکبرُ عن الاصغر، کما اذا حملنا الاسود علی الغُراب و سلبناهُ عن بعض الحیوانات او عن بعض النّاس فانّه لا یلزمُ منه سلب الحیوان عن الغُراب و لل حمل الانسان علیه و اذا تقرّرت هذه الاصول، فنقول:

جمهور المنطقیین ذهبوا الی انّ المُطلقات و الوجودیّات قد ینتجُ فی هذا الشّکل بشرط الاختلاف فی الکیف و بیّن الشیخ انّ الحقّ انّه لا قیاس فی هذا الشّکل عنها و لا عن المُمکنات بسیطة و لا مخلوطة بعضها ببعض، امّا مع الاتّفاق فی الکیف، فبالاتّفاق و امّا مع الاختلاف فیه، فبما بیّنه.

قوله: «و ذلک لانّ الشّیء الواحد، بل الشّیئین المحمول احدهُما علی الآخر قد یُوجدُ شیء یحمل علیه او علیهما بالایجاب المُطلق و یسلب بالسّلب المطلق و قد یوجب و یسلب معاً عن کلّ واحدٍ من جزئیّات المعنی الواحد، او جزئیات شیئین احدهما محمول علی الآخر و لا یوجب شیء من ذلک ان یکون الشّیء مسلوباً عن نفسِه او احد الشّیئین مسلوباً عن الآخر و قد یفرض جمیع هذا الشّیئین[1] المسلوب احدُهُما عن الآخر و لا یوجبُ ذلک، ان یکون احدُهُما محمولاً علی الآخر فلا یلزم اذن ممّا ذکر سلب و

---

١ - و قد یعرُض جیمع هذا للشّیئین، خ ل.

ايجاب[١] فلا يلزمُ نتيجة».

الشّىء الواحد كالانسان، قد يُوجدُ شىء كالسّاكن، يحمل عليه و يسلُبُ عنه بالايجاب و السّلب المطلقين، فيقال: الانسانُ ساكنٌ، الانسان ليس بساكنٍ و الشّيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان و الحيوان، قد يوجد كالسّاكن يحمل عليهما بسلب عنهما بالايجاب و السّلب المُطلقين، فيُقال: الانسان ساكنٌ، الحيوانُ ليس بساكن و الانسان ليس بساكن، الحيوانُ ساكن، و قد يوجب و يسلب معاً عن كُلّ واحدٍ من جزئيّات المعنى الواحد، فيقال: كل واحد من الناس ساكن، لا واحدٌ من النّاس بساكن، او جزئيات شيئين محمولٌ احدُهُما على الآخر لكلّ واحدٍ من النّاس و كُلّ واحد من الحيوانات و لا يُوجب شيءٌ من ذلک ان يكون الانسان مسلوباً عن نفسِهِ او الحيوان مسلوباً عن الانسان، فقد يعرُضُ جميع هذين الشّيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان و الفرس، و ذلک بان يُقال: الانسانُ ساكنٌ، الفرسُ ليس بساكن، او على العكس، او يقال: كُلّ واحدٍ من احدهما ساكنٌ لا واحدٌ من الآخر بساكنٍ و لا يوجب ذلک ان يكون احدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم من ذلک سلب و ايجاب، فلا يلزم نتيجة، فاذن ليس ما يتألّف من المُطلقات و الوجوديّات بقياس، و الفاضل الشارح فسّر الشّىء الواحد[٢] بالجُزئى الواحد، كزيد و الشّيئين المحمول احدهما على الآخر بالجُزئيين كهذا

---

١ - و لا ايجاب، خ ل.

٢ - قوله: «و الفاضل الشّارح، فسّر الشّىء الواحد»، هذا هو الاظهر، لانّه لو كان كّلياً تكرّر فى الجُزئيات المعنى الواحد و جزئيات لشيئين، و فرّق الشّارح بينهما، باهمال الاوّل و حصرُ الثّانى ليس بجيّد، لانّ النّقيض فى الموجّهات انّما يكون بعد رعاية شرايط الكميّة و الكيفيّة فانّها لو لم يراع، فرُبما يكون الاختلاف لعدم تلک الشّرايط لا لعدم شرط الجهة و انّما قوله: الجزئى لا يحمل على جزئيٍ آخر، فى الّلفظ، فهو غير وارد لانّ الحمل فى الّلفظ، كافٍ فى النّقض.

قال الامام: الحاصلُ انّ الاشتراک فى اللازم و العارض، كما يكون للمتماثلات، يكون ايضاً المُختلفات، فلم يمكن الاستدلال به على تنافى الملزُوم او المعروضات، فرجع هذا الاشكال الى انّ الوسط، حاصلٌ لاحد الطّرفين غيرُ حاصلٍ للآخر فوجب بيان الطّرفين ثمّ الاختلاف، ان كان فى الّلوازم دالٌ عى تنافى الملزومات، و ان كان فى العوراض فلا يدُلّ على اختلاف المعروضات، و لمّا كان المحمولات المُطلقة و الممكنة من قبيل العوارض، لاجرم كانت الاقيسة

الانسان و هذا النّاطق و فيه نظرٌ لانّ الجزئی من حيث هو، جزئیٌ لا يحمل علی جزئی آخر الّا فی اللفظ.

قوله : «و الّذی تحتجّون به و فی الاستنتاج عن المطلقتين المُختلفتی الكيفيّة و كُبراهما كليّة ممّا سنذكره فشیءٌ لا يطّرد فی المطلق العامّ و الوجودیّ العامّ، لانّ العمدة هُناک امّا العكس و هما لا ينعكسان فی السّلب، او الخلف باستعمال النّقيض و شرائط النّقيض فيهما لا يصحّ».

اوّل: القائلون بانّ الاقتران بالمطلقتين قد ينتجُ يحتجّون فی بيان الانتاج تارة بعكس السالبة و الرّد الی الاوّل و هو مبنیّ علی انّ سوالب المُطلقات تنعكس و تارة بالخُلف و هو قولهم فی اقتران كل «ج»، «ب» و لا شیءٌ من «ا»، «ب»، ان لم يصدق لا شیءٌ من «ج»، «ا» ليصدق نقيضهُ و هو بعض «ج»، «ا» و نضيفُهُ الی الكُبری ينتجُ من الاوّل ليس بعض «ج»، «ب» و هو نقيضُ الصّغری و هذا مبنیٌّ علی انّ المُطلقات تتناقض، و قد بيّنا انّ المُطلقات لا ينعكس سوالبُها و انّها لا تتناقض فی جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم.

قوله : «بل انّما ينعقد فی هذا الشّكل من المطلقات قياساً من مقدّمات فيها موجبة و سالبةٌ، اذاكان سالبها من شرطها ان تنعكس او لها نقيضٌ من بابها و قد علمت ایّ القضايا المطلقة السالبة كذلک، فهُناک ان كان تأليف من مُطلقتين او من ضروريتين او مُطلقة عامّة و من ضرورية فالشّرط ان يختلف القضيّتان فی الكيّفية و يكون الكُبری كلية».

يقول: القياسُ فی هذا الشّكل انّما ينعقدُ من مُختلفات الكيفيّة بشرط ان يكون السّالبة تنعكسُ او يكون لها نقيضٌ من بابها كالمُطلقات المُنعكسة و هی العُرفية العامّة و الوجوديّة و الضّروريّات فانّها تُنتج بسيطة و مخلوطة و كذلک خلط المطلق العامّ و الوجودی بالضّروری فی هذه القضايا انّما يكون الشرط اختلف الكيف و كلية الكُبری و اعلم انّه هذا قولٌ غير ملخّص و ذلک لانّ الضّروری و المطلق اذا اختلطا و كانت السّالبة مطلقة فانّهما تنتجان ايضاً مع كون السّالبة غير مُنعكسة كما ستذكره من بعد.

المركّبة منها غير منتنجة، م.

قوله: «و الحُكمُ فى الجهة اللسّالبة»[1].

هذا بحسب مذاهب الظّاهريّين و ذلک لانّهم يثبتون الانتاج فى هذا الشّكل بعكس السّالبة و ردّ الشّكل الى الاوّل و لا محاله يصيرُ السّالبة فى الشّكل الاوّل كُبرى و يكون الجهة هناک على مذهبهم تابعة للكُبرى فتكون هيهُنا تابعة للسّالبة و سيبيّن الشّيخ انّ نتيجة المتألّف من ضروريّة و غيرها تكون ابداً ضروريّة سواء كانت الضّرورية فيها موجبة او سالبة.

قوله: «و الضّربُ الاوّل منها هو مثل قولک كل «ج»، «ب» و لا شيء من «ا»، «ب» فلا شيء من «ا»، «ج» لانّا نعكس للكُبرى فيصر لا شى من «ب»، «ا» و نضيف اليها الصّغرى فيكون الضّرب الثّانى من الشكل الاوّل و يكون العبرة فى الجهة للسّالبة للكبرى، و الثّانى منها هو مثل قولک لا شى من «ج»، «ب» و كُلّ «ا»، «ب» فلا شيء من «ج»، «ا» لانّا نعكس الصغرى و نجعلها كُبرى فينتج لا شى من «ا»، «ج» ثمّ نعكس النّتيجة و يكون العبرة للسّالبة ايضاً فى الجهة، فان كانت مطلقة، فما ينعكس اليه المطلق من المطلق و الثالث منها هو مثل قولک بعض «ج»، «ب» و لا شى من «ا»، «ب» فليس بعض «ج»، «ا» بيّنه بما عرفت.

و الرّابع منها هو مثل قولک ليس بعض «ج»، «ب» و كُلّ «ا»، «ب» ينتج ليس بعض «ج»، «ا» و الّا فكُل «ج»، «ا» و كان كُل «ا»، «ب» و كُل «ج»، «ب» و كان ليس بعض «ج»، «ب» هذا خلفٌ. و له بيانٌ غير الخلف ليكن «د» البعض الذى هو من «ج» و ليس «ب» فيكون لا شى من «د»، «ب» و كُلّ «ب» فلا شى من «د»، «ا» و بعض «ج»، «د» فلا كُل «ج»، «ا» و من هيهُنا يعلم انّ العبرة اللسّالبة فى الجهة، و ليس يمكن فى هذا الضّرب ان تبيّن بلعكس لانّ الصّغرى سالبة جزيئة لا تنعكس و الكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منه او من الصّغرى قياس فانّه لا قياس من جزئيتين».

اقول: اعتبارُ الشّرطين المذكورين اعنى اختلاف الكيف و كليّة الكُبرى، يقضتى ان

---

[1] - للسّالبة الكلية، خ ل.

يكون الضّروب المنتجة اربعة من جميع السّتة عشر لا غير، لانّ الكـلبرى المـوجبة لا تقترنُ الّا بسالبتين كليّة و جزئيّة و الكُبرى السّالبة لا تفترن الّا بموجبتين كليّة و جزئيّة و هى غير بيّنة و تنتج سوالب فالشيخ بيّن الضّرب الاوّل بعكس الكُبرى و ردّ الشّكل الاوّل ثمّ قال: «و العبرة فى الجهة للسالبة» يعنى: بحسب الاغلب، فانّ الحال فيه ما مرّ و بيّن الضّرب الثّانى بعكس الصّغرى و جعل الصّغرى كبرى و الكُبرى صغرى ليـنتجا عكس المطلوب من الاوّل ثمّ عكس النتيجة ليحصل النّتيجة المطلوبة به ثمّ قال: «و يكون العبرة للسّالبة ايضاً فى الجهة» لانّها تصيرُ كُبرى الاوّل، ثمّ قال: «فان كان مُطلقة فما ينعكس اليه المُطلق من المطلق»، اى ان كانت السّالبة عرفية عامّة، كانت النّتيجة ايضاً عرفيّة عامّة لانّها تنعكس كنفسها، و ان كانت عرفية وجوديّة كانت النّتيجة ما ينعكس اليها و هـى العرفيّة العامّة كما سبق ذكره، و بيّن الضّرب الثّالث بها بيّن الضّرب الاوّل و لم يمكن بيان الرّابع بالعكس، لانّ السّالبة الجُزئية لا تنعكس و الموجبة الكلّية تـنعكس جـزئيّة و لا قياس عن جُزئيتين ففرغ فى بيانه الى الخُلف و الافتراض امّا الخلف فان اضاف نقيض النّتيجة الى الكُبرى فانتاج نقيض الصّغرى او ما ينمتع ان يصدق مع الصغرى اذا كـانت الجهتان غير مُتناقضين.

و قد يُمكن بيان جيمع الضروب بالخُلف هكذا، و امّا الافتراض فان[1] عيّن البعض من «ج» الّذى ليس «ب» و سمّاه «د» فحصل له قضيتان احديهما لا شىء من «د»، «ب» و الثّانية بعض «ج»، «د».

و القضيّةُ الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس، لانّه هى فانّ الحال لم يتغيّر الّـا بتعيين الموضوع و تبديل الاسم، و تعيين الموضوع و ان افاد كلّية الحكم لكنّه لا يغيّر نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثّر فى المعنى ثمّ يحصل مـن اقـتران القضيّة الاولى بكبرى القياس الضّرب الثّانى من هذا الشّكل و ينتج ما يوافق السّالبة فى الجهة و يحصل من اقتران القضيّة الثّانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضّرب الرّابع من

---

١ - قوله: «و امّا الافتراض فان... الخ» انّما قال: عين لانّ بعض الجيم فى الجزئيّة غير معيّن فاذا اردنا الافتراض عينهُ تلك الافراد التى هى «ج» و ليـس «ب» و سمّيناها فـلهذا صـارت محمولاً على «ج» حملاً كليّاً، م.

الشّكل الاوّل و ينتج ما جهتُهُ تلك الجهة بعينها و ذلك لانّ هذا التّأليف و ان كان يشبه الشكل الاوّل ليس بتأليف قياس على الحقيقة[1] فانّ الصّغرى لا تشتمل على حمل و وضع، بل على اسمين مترادفين لشيء واحدٍ و انّما اورد عى هيئة قياسيّة لازالة اشتباه يعرُضُ الاذهان من جهة تغيّر الموضوع فى القضيّة الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوماً يراد ان يعلم بهذا القياس، و الافتراض يختصّ بما يتشمل على مقدّمة جزئيّة فحصل من جيمع هذان العبرة للسّالبة كما كان فى الشكل الاوّل للكُبرى.

قوله: «هذا كلّهُ و ليس في المقدّمات ممكنٌ، فان اختلط ممكن و مطلق و كان من الجنس الّذى لا ينعكس فانّ ما اوردناه في منع انعقاد القياس من مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع[2] القياس من هذا الخلط».

اقول: لمّا فرغ من بيان التّأليفات الكائنة من المُطلقات و الضروريّات بسيطة و مختلطة و قد ذكر انّ المُمكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبيّن هيهُنا حكم اختلاطها بالمُطلقات و الضّروريّات و بدء بالمُطلقات فذكر انّ القياس من المُمكنات و المُطلقات

---

۱ - قوله: «و ليس بتأليف قياسى على الحقيقة» فانّ «ج» اسم للافراد الّتى غبّر عنها بعض «ج» فد و بعض «ج» اسمان مترادفان لشيء واحد قولنا بعض «ج»، «د» معناه ان معنى بعض «ج» هو معنى «د» فليس هذا كقولنا الانسان بشر لانّ معناه انّ ما صدق عليه الانسان بشر فقيه حمل الّا انّه غير مفيد و ليس فيما نحن بصدد حمل اصلاً فلا حاجة الى تأليف قياس۸ آخر، بل يكفى ان يقال: اذا صدق لا شى من «ج»، «ا» و «ج» بعض «ا» فقد ظهر من هذا، انّه لا حاجة فى كلّ افتراض الى التّرتيب قياس من الشّكل الاوّل و انّما اورد على هيئة القياس لا زالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فانّه لما عيّن الموضوع، صارت القضية الاولى كليّة فلو لم يتألّف قياس من الشّكل الاوّل توهم النّتيجة كليّة فكان تأليف القياس من الاوّل ليظهر جزئيّة النّتيجة، قوله: «كما مرّ ذكره»، مرّ ذكره فى الشّكل الاوّل من انّ القياس فى الشّكل الاوّل من الصّغرى الضروريّة و الكُبرى المشروطة الخاصّة او العُرفيّة الخاصّة فنقول: هيهُنا اذا صدق كُلّ «ج»، «ب» بـاحد الامكانين و لا شى من «ا»، «ب» مادام «ا» بالضّرورة لكن مناقضٌ للكُبرى لانّ الكُبرى تقتضى انّ كُلّ ذات ينصف «با» فاتّصافه «با» لا يكون دائماً و نقيض النّتيجة يقتضى ان بعض الذّوات اتّصافُه «با» ليس بضرورى فيتنافيان، م.

۲ - انقعاد، خ.

الغير المُنعكسة لا ينعقد بعين ذلک البيان الّذی بيّن به امتناع انعقاده من المُطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلک البيان الّذی بيّن به امتناع انـعقاده مـن المُـطلقات الغـير المُنعكسة فانّ الحكم فيهما لا يختلف الّا بالاعتبار.

قوله: و ان كان من الجنس الّذی نستعمله الآن و المطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشّرائط فان كانت الكُبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور و كـان المـمكن موجباً او سالباً و رجع بالعكس الى الشّكل الاوّل او بالخُلف فانتج».

و فی بعض النّسخ او بالافتراض، فانتج و لكن النّتيجة الّتی عرفتها فی الشّكل الاوّل،

اقول: و امّا اختلاط من المُمكنة و المطلقة المنعكسة فلا يخلو امّا ان يكون المُطلقة سالبة او موجبة، و الاوّل لا يخلو امّا ان يقع فی الكُبرى او فی الصُّغرى فان كانت الكُبرى مطلقةً سالبةً فانّها تُنتج ممكنة عامة سواءٌ كانت المُمكنة عامّة او خاصّة و ان كان خاصّة فسواءٌ كان موجبةً او سالبةً و سواءٌ كانت المُطلقة عرفيّة عامةً او وجوديّة، مثاله كلّ «ج»، «ب» باحد الامكانين و لا شیء من «ا»، «ب» بالاطلاق المنعكس العامّ او بالوجود.

و بيانُهُ امّا بعكس الكُبرى الى المُطلقة المنعكسة العامّة لينتج من الشّكل الاوّل لا شی من «ج»، «ا» بالامكان العامّ كما ذكرناه و هو المطلوب و امّا بالخُلف بان يقول: ان لم يكن شی من «ج»، «ا» بالامكان العام فبعض «ج»، «ا» بالضّرورة و لا شیء مـن «ا»، «ب» بالاطلاق المُنعكس فليس بعض «ج»، «ب» بالضّرورة و كان كل «ج»، «ب» بالامكان هذا خلفٌ.

و ان كانت الكُبرى وجوديّة منعكسة لم يحتجّ الى اقتران فی الخلف، بـل نـقول: ان نقيض النّتيجة كاذبةٌ لانّها تناقض الكُبرى كما مرّ ذكره، و امّا الافتراض ـ كما فی بعض النّسخ ـ فقد يُمكن البيان به اذا كانت الصّغرى جزئية، و الاظهر الخُلف[1] لانّه لا ضرورة الى الافتراض هيهُنا فانّ الكُبرى منعكسة الّلهم الّا ان يحمل الافتراض على فرض كون

---

١ - قوله: «و الاظهرُ الخُلف» ای الاظهر ان يكون فی الكتاب، لفظُ الخُلف، لا الافتراض على ما هو فی بعض النّسخ، لانّ الافتراض لا يجیء الّا اذا كانت الصّغرى جزئية و مع ذلک يستغنى عنه بسبب انعكاس الكُبرى، م.

الممكن موجوداً بالعفل، فيصير الاقتران من مُطلقتين كُبراهما سالبة منعكسة، ثمّ ترد النّتجية الى الامكان، و امّا ان كانت الصّغرى مطلقة سالبة فالكُبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة و حكم الاقتران مندرجٌ فيما يجيء بعد هذا الكلام.

قوله: «و ان لم تكن سالبة بل موجبة[1] كيف كان ذلك لم يكن قياس الّا فى تفصيل لا يحتاج اليه هيهُنا».

معناه ان لم يكن الكُبرى سالبة مُطلقة، بل تكون موجبة امّا مطلقة او ممكنة لم يكن ذلک التاليف قياساً و الممكنة الحقيقيّة لما كانت سالبتها و موجبتها مُتلازمين لم يكن القسمة الى الايجاب و السّلب فيها معتبرة.

و انمّا قال ذلک لانّا اذا قلنا: لا شى من «ب»، «ج» بالامكان و كلّ «ا»، «ب» بالاطلاق لم يكن الرّد الى الشّكل الاوّل بالعلكس، فانّ الصّغرى غير منعكسة و الكُبرى تنعكس جزئيّة و اذا قلنا شى من «ج»، «ب» بالاطلاق و كل «ا»، «ب» بالامكان او كل «ج»، «ب» بالاطلاق و لا شىء من «ا»، «ب» بالامكان انعكست الصّغرى فى الاوّل و انتجت مع الكبرى لا شى من «ا»، «ج» بالامكان و هى غير منعكسة فالنّتيجة غير حاصلة و انعكست الكُبرى فى الاوّل و الصّغرى فى الثّانى جزئيتين فالنّتيجة على جميع التّقديرات غيرُ حاصلة و لا يمكن بيان شىءٍ منها بالخلف لانّ اقتران نقيض النّتيجة و هو بعض «ج»، «ا» بالضّرورة بكلّ واحدة من المقدّمتينٍ لا ينتج ما يناقض الاُخرى فلذلک حكم الشيخ بانّها لا تكون اقيسة[2] و زعم صاحب البصائر[3]: انّ اقتران الصّغرى العُرفيّة الوجوديّة السّالبة

---

۱ - قوله: «و ان لم تكن سالبة بل موجبة» الكُبرى اذا لم تكن سالبة مطلقة، فامّا ان تكون موجبة مطلقة او ممكنة امّا موجبة او سالبة فقوله: «وان لم تكن الكُبرى سالبة» تتناول الاقسام الثلاثة، لكن لما كان الايجاب و السّلب فى الامكان الحقيقى متلازمان لم يعتبر قسمة المُمكنة الى الموجبة و السالبة و قال: «بل موجبة» لانّ حكم ايجاب الامكان، يغنى عن حكم سلبه، م.

۲ - قوله: «و لذلک حكم الشيخ بانّها لا تكون اقيسة» عدم الدّليل لا يستلزمُ عدم المدلول، فالواجب فى بيان العلم، ايراد سورة النقض كما يجىء، م.

۳ - قوله: «و زَعَم صاحب البصائر» لما زعم انّ السالبة العُرفيّة الخاصّة تنعكس كنفسها بنى

بالكُبرى المُمكنة ينتج موجبة جزئيّة مُمكنة عامّة و هو بناءً على مذهبه، اعنى: القول بانعكاس الصُّغرى كنفسها، فان عكسها مع الكُبرى ينتج من الشّكل الاوّل ممكنة خاصّة سالبة و ينعكس موجبتها الى ما ادّعاه قال.

و لا ينتج اذا كانت الصّغرى عُرفيّة عامة لانّها على تقدير كونها ضروريّة تنتج مع الكُبرى الممكنة ضروريّة سالبة فيكون النّتيجة محتملة للطّرفين، و ممّا تبيّن فساد قوله بعد ما مرّ انّا نقول: لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً و كُلّ فرس نائم بالامكان و لا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس. و امّا التّفصيل الّذى استثناه الشّيخ و لم يذكره فقد قيل[1] و هو ان يكون المقدّمتان مختلفتي هيئة الوجود الّذى لا ضرورة فيه

على مذهبه و قال الصّغرى السالبة العُرفية الخاصّة مع الكُبرى المُمكنة تنتج موجبة جزئية لانّه اذا عكس الصّغرى و جعلت كبرى الممكنة صغرى حصل قياس من الشّكل الاوّل، متنج للممكنة خاصّة سالبة و هي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة عامّة جزئية و هي نتيجة القياس، و قال: الصّغرى السّالبة العُرفية العامّة لا تنتج، لانّ السّالبة العُرفيّة، تحتمل الضّرورة، فان كان ضرورية، صدقت فى عكسها سالبة ضروريّة و هى مع المُمكنة فى الشّكل الاوّل، تنتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية كلّية و ان كانت لا ضروريّة انعكست كنفسها بناءً عى مذهبه و حينئذٍ يصدق النتيجة ممكنة موجبة فتكون النّتيجة تارة سالبة ضرورية و تارة موجبة ممكنة فتكون النّتيجة محتملة للطّرفين اى الايجاب و السّلب، فلا ينتج اصلاً و بتعيّن فساد كالمه بصورة البعض بع ما مرّ من عدم انعكاس العُرفية الخاصّة، م.

١ - قوله: «فقد قيل» يعنى: انّ المقدّمتين فى الشّكل الثّانى، اذا كان احديهما مُطلقة حينيّة و الأُخرى عُرفية: (والحينيّة هى الّتى حكم بها فى بعض اوقات وصف الموضوع و العرفيّة هى الّتى حكم بها فى جميع اوقات وصف الموضوع)، فامّا ان يكون الحينية مقيّدة باللادوام اولاً، فان المتقيّد بللادوام، يشترطُ للانتاج الاختلاف فى الكيف، فان قيّدت باللادوام تنتج سواءً اختلفتا فى الكيفيّات او لا، لوجوب تباين الوصفين اى وصف الاصغر و وصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكُبرى هى العُرفيّة، مثاله ان يقدر كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين و خلو جالسين عن وصف الكتابة فى بعض اوقات جلوسهم ححينئذٍ يصدق لا شيء من الجالس بمتحرّك يده فى بعض اوقات كونه جالساً و كُل كاتب متحرّك يده مادام كاتبه ينتج لا شيء من الجالس بكاتب فى بعض اوقات كونه جالساً و امّا قوله: «فى جميع اوقات جلوسه» فيقتضى ان يكون

النّتجية عُرفية و هو ينافى قوله فيما قبل النّتيجة مطلقة وصفية مع انّ الدّليل لا يساعد عليه، و اذا قبلت المقدّمات لا ينتج لا شىء من الكاتب بجالس فى بعض اوقات كونه كاتباً لانالو فرضنا كون الكاتب جالسين فى جميع اوقات كتابته فالعُرفية فى هذا الاختلاط، امّا ان تكون كُبرى او صُغرى، فان كانت الكُبرى فالحينيّة امّا ان تكون موجبة او سالبة و ايّاً ما كان ينتج القياس حينيّة سالبة، امّا اذا كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابتٌ للاصغر فى بعض اوقات وصفه، و فى الكُبرى العُرفيّة بان وصف الوسط مناف لوصف الاكبر، فلمّا كان وصف الاكبر مجمتعاً وصف الوسط فى بعض الاوقات و الاجتماع مع بعض احد المتنافيين فى وقت لا يخلو عن المُتنافى الآخر فى ذلك الوقت، يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر فى ذلك الوقت و هو مفهوم السّالبة الحينية. و اليه اشار بقوله: و بيان ذلك انّ الوصف الّذى قد يجمتع مع ما ينافى وصفاً آخر الخ» مثاله بان يجعل السّالبة الحينيّة فى المثال المذكور موجوبة معدولة فنقول كُل جالس فهو لا يحرّك يده فى بعض اوقات جلوسه و لا شىء من الكاتب لا يحرّك يده فى جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب فى بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الّذى يجمتع مع عدم حركة اليد المُنافى لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة، و ان كانت الحينيّة سالبة فلانّ الحكم فى الكُبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الكُبرى، و فى الصّغرى بان وصف الاصغر خالٍ عن وصف اللازم فى بعض الاوقات و الخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم و اليه الاشارة بقوله: الوصف الّذى: «قد يخلو عما يلزم وصفاً آخر فانّه قد يخلو عن ذلك الوصف»، و انت خبيرٌ بانّ هذا انّما يتمّ لو كانت الكُبرى مشتملة على الضّرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه اذ لعله لا يفرق بين الدّوام والضرورة لعدم انفكاكه عنهم، و امّا اذا كانا العرفيّة صغرى فلم ينتج القياس، امّا اذا كانت موجبة فلانّا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزومٌ لوصف الاوسط، و فى الكذبرى بان وصف الاوسط خالٍ عن وصف الاكبر فى بعض الاوقات و خلو اللازم من شىء لا يوجب خلوّ الملزم عنه لجواز استلزامه لذلك الشّى مع جواز انفكاك لازمه الاوّل ـ كما فى المثال المذكور ـ المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد و هى قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضاً و امّا اذا كانت سالبة فلانّ الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الوسط، و فى الكُبرى بانّ الوسط يجتمع مع وصف الاكبر، فى بعض الاوقات و لا يلزم منه خلو وصف اصغر عن وصف الاكبر، اصلاً لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماع ما ينافيه فى بعض الاوقات كما فى المثال المعدول المقلوب

فكان احديهما الحكم فيها فى وقتٍ من الاوقات كون الشّىء «ج» فيكون فيه وجوب او لا يكون و الأُخرى فى كون ما هو «ج» دائماً مادام موصوفاً بذلک و معناه کون احدى المقدّمتين مطلقة بحسب الوصف و الأُخرى دائمة بحسبه، اى يكون احديهما مطلقة وصفية و الأُخرى عرفيّة عامّة او وجوديّة.

و ينبغى ان تختلفا فى الكيف ن كان المطلقة محتملة للدّوام، و امّا ان لم تكن محتملة

وصف الكناية الذى ينافى عدم حركة اليد المجمتع مع الجلوس يستلزم الجلوس.

فان قلت: وصفُ الاكبر يجمتمع مع وصف الاوسط فى بعض الاوقات وصف الاوسط مناف لوصف الاصغر و الجمع مع احد المتنافيين فى وقت يخلو عن المنافى الأُخر فى ذلک الوقت، فوصف الاكبر لا يخلو عن وصف الاوسط و هو مفهوم السّالبة الحينيّة، فنقول: المطلوب خلوّ وصفيّة الاصغر عن وصف الاكبر و هو ليس بلازم، و اللازم خلوّ وصف الاكبر عن وصف الاصغر و هو غير مطلوب بل عكس المطلوب و الحينيّة السّالبة و لا تعكس كنفسها و على عدم انتاج هذين الاختلاطين ينسبه بقوله: «و امّا الّذى يستلزمه»، الى قوله: «فليس كذلک» اى يلزم ان يخلو عن ذلک الوصف الوصف الآخر فى شىء من الاوقات فقد ظهر انّ ما ذكره بيان لجميع الاختلاطات الحينيّة مع العرفيّة انتاجاً و عقيماً، هذا اذا اختلفتا فى الكيف، و امّا اذا اتفقتا و الحينيّة مقيّدة باللادوام فاذا كانت العُرفية كبرى ينتج ايضاً و امّا اذا كانتا موجبيين فلانّ الوسط و ان كان ثابتاً للاصغر فى بعض اوقاتِ وصفه، الّا انّه مسلوبٌ عنه بالاطلاق، فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر، فيلزم الخلو عن الاكبر، لكن باطلاق العامّ لا الوصفى، و امّا اذا كانتا سالبيتن فلانّ الوسط ثابتٌ للاصغر بالاطلاق و ان كان مسلوباً عنه فى بعض الاوقات الوصف و هو منافٍ لوصف الاكبر و الجمع مع احد المتنافيين فى الجملة خالٍ عن المنافى الآخر فى الجملة. فقوله فيما سبق، فسواءٌ اختلفتا فيه اتفقتا فانّما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين، ليس بصحيح.

لا يقال: العرفية اذا كانت مقيّدة باللادوام ينتج ايضاً السّالبة المطلقة فى صورة الاتفاق فانّه ان لم يصدق انّ الاصغر ليس باكبر السّالبة المطلقة، انعقد قياس من الشّكل الاوّل من الصّغرى الدّائمة و الكبرى العرفيّة اللادائمة و انّه محال فلا وجه لتخصيص الحينية بالتّقييد لانّا نقول: القياس انّما يكون منتجاً لو كان لكلّ واحدٍ من مقدّمتيه و دخل فى الانتاج، لكن النّتيجة هناک تحصل بمجرّد الكبرى، لا من المقدّمتين فلا قياس و الا انتاج، م.

له فسواءٌ اختلفتنا فیه او اتّفقنا فانّها تنتجان مطلقة وصفیّة لوجوب تباین الوصفین و لکن بشرط ان یکون الکُبری هی العرفیة و مثالُهُ ان تقول علی تقدیر کون الکتّاب جالسین ما داموا کاتبین و خلوّ الجالسین عن الکتابة فی بعض اوقات جلوسهم، الجالسُ قد لا یحرّک یده فی بعض اوقات جلوسه و الکاتبُ یحرّکها فی جمیع اوقات کتابته ینتج:

انّ الجالس قد لا یکون کاتباً فی جمیع اوقات جلوسه، و امّا ان قلّبنا المقدّمتین فلا ینتج انّ الکاتب قد لا یکون جالساً فی جمیع اوقات کتابته، و بیان ذلک انّ الوصف الّذی قد یجتمع مع ما ینافی وصفاً آخر و قد یخلو عما یلزم وصف آخر فانّه قد یخلو عن ذلک الوصف الآخر ضرورة.

امّا الذی یستلزمه ما قد یلخو عن الوصف الآخر او ینافی ما قد یجتمع معه، فلیس کذلک لاحتمال استلزامه الوصف الآخر، مع جواز انفکاک لازمه الاوّل عنه او اجتماع منافیه به.

و اعلم انّ هذا التّفصیل انّما هو من باب اختلاط المُطلقات المُختلفة و قد استثناه الشیخ من باب الاختلاط المطلقة و الامکان، فهذا شرح ما فی الکتاب فی هذا الاختلاط.

و اعم انّ الشیخ ذهب فی هذا البیان مذهب الجمهور، و الحق یقتضی انّ المختلط من الممکن و المشروط بالوصف ینتج بشرطین؛ احدهما وقوع المشروط بالوصف فی کبری القیاس[1] کما اذا قُلنا کُلّ انسان متحرّک بالامکان و لا شیء من النّائم بمتحرّکٍ مادام نائماً

---

۱ - قوله: «وقوعُ المشروطة بالوصف فی کبری القیاس»، اذا کانت المشروطة کبری انتجت امّا اذا کانت سالبة، فلانّ الصُّغری یقتضی جواز اتّصاف الاصغر بالاوسط و هو مُنافِ الاکبر و اذا امکن اتّصاف الشّیء باحد المُتنافیین، امکن سلب المُنافی الآخر عنه، فیُمکن سلب الاکبر عن الاصغر، و امّا اذا کانت موجبة، فلانّ الاوسط لازمٌ للاکبر و هو ممکن الزّوال عن الاصغر و امکان زوال اللازم، ملزوم لامکان زوال الملزوم، فیُمکنُ زوال الاکبر عن الاصغر. و ان کانت المشروطة صغری لم ینتج، امّا الموجبة فلانّ وصفُ الاصغر، ملزومُ الاوسط و هو ممکنُ الزّوال عن الاکبر و امکان زوال اللازم عن الشیء و ان استلزم امکان زوال الملزوم عنه، الّا انّ الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم امکان زوال الاکبر عن وصف الاصغر و لا یلزمُ منه امکان زوال الاکبر عن ذات الاصغر، و امّا السّالبة فلانّ وصف الاصغر، منافٍ للاوسط و هو ممکنُ الاجتماع مع

فانّه لا يُنتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان، لانّ الصّغرى تقتضى جواز اتّصاف الاصغر بما ينافى الاكبر فيلزم من جواز خلوّه عنه عند الاتّصاف بما يُنافيه و كذلك اذا قُلنا: لا شيء من الانسان بساكن بالامكان و كُلّ نائم ساكن مادام نائماً لانّ الصّغرى تقتضى جواز خلوّ الاصغر مما يلزم الاكبر، فيلزم منه جواز خلوّه عنه فانّ الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم، امّا اذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصّغرى فانّه لا يُنتج لانّه نقول: كُلّ كاتب يقظان، مادام كاتباً و لا شيء من الانسان بيقظان بالامكان.

و كذلک نقول: لا شيء من الكاتب بنائم، مادام كاتباً و كُلّ انسان نائم بالامكان و لا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب، و ذلک لانّ المُستلزم يمكن ان يخلو عنه الاكبر، او المنافى لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر منه و هو وصل الاصغر لا ذاته و تعاند الاوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصّدق[1] اى يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريّاً و بازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف، امّا دائماً او ضرورياً، فانّه قد يمكن اجتماع الممكن و العرفى، على الصدق حتّى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة

الاكبر و امكان اجتماع احد المُتنافيين مع الشّيء يقتضى امكان عدم اجتماع مُنافى الآخر معه لكن المُنافى هو وصف الاصغر و المنافاة مع الوصف لا تستلزم المنافاة مع الذّات. و تتبع الامثلة المذكورة يبيّن جميع ما ذكرناه، م.

١ – قوله: «و الشّرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق»، المُراد من هذا، ما صرّح به و هو انّ احدى المقدّمتين ممكنة و الأُخرى ضرورية بحسب الوصف، بانّ الضروريّة بحسب الوصف، من حيثُ انّها ضروريّة تباين الامكان، و امّا قوله: «و بازاء المطلق ما يكون»، فهو تمثيلٌ، اى يشترط فى خلط المطلق بالوصفى، ان يكون بازاء المُطلق الدّائمى بحسب الوصف و الّا فالبحث واقع فى شروط خلط الممكن، لا فى خلط المطلق.

و قوله:« فانّه قد يمكن اجتماع الممكن و العُرفى»، دليل على وجوب اختلاف المقدّمتين بالضّرورة و الامكان و انّهما الو اختلفا بالامكان و الدّوام لم يلزم تباين الطّرفين لجواز ان يكون محمول ثابتاً لشيء بالامكان و مسلوبٌ عنه دائماً بحسب الوصف، فيحصل الاختلاط هيهُنا من ممكن و عرفى، و لا ينتج مباينة الشّيء لنفسه كقولنا: الزّنجى ابيض بالامكان و لا شيء من الزّنجى بابيض مادام زنجياً فلا ينتج الزّنجى ليس بزنجىّ بالامكان، م.

و لا يلزم من ذلک تباين اصلاً و الفاضل الشارح قد حقّق الاوّل من هذين الشّرطين و لم يذكر الثانى فاذا حصل هذان الشّرطان فقد انتج المُختلط من الممكن و المُطلق المنعكس و غير المُنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة، و سواء تيسّر بيانه بالرّد الى الشّكل الاوّل او بالخُلف، او لم يستبشر بشيءٍ من ذلک، و هذا مما لم يذكره الشيخ.

و **اقول**: ايضاً اذا كانت الكُبرى وجوديّة عُرفية فانّها تُنتج مطلقة عامة سالبة مع اىّ صغرى اتّفقت، و ذلک لانّ النّتيجة الدّائمة الموجبة، تناقض هذه الكُبرى، بمثل ما مرّ فى الشكل الاوّل، فاذن يصدق معها نقيضها ابداً.

مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا: بعض «ج»، «ا» دائماً، مع قولنا: كل «ا»، «ب» او لا شىء من «ا»، «ب» مادام «ا» لا دائماً. فمن الواجب ان يصدق ابداً مع نقيضه و هو قولنا: لا شىء من «ج»، «ا» مطلقاً و هذا ممّا لم يذكره احد منهم.

قوله: «و يجبُ ان نقيس على هذا خلط الضّرورة بغيره اذاكان على هذا الصّور»[1].

---

۱ - قوله: «اذا كان على هذه الصّور»، لا فائدة لهذ القيد لانّ الضروريّة تنتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة، صغرى او كبرى بالخُلف، و اختلاط الضّرورية مع غير الضروريّة، تنتج اتفقتا في الكيف او اختلفتا لانّ الوسط منسوب الى احد طرفى النـتيجة بـالضّرورة الى الآخر لا بالضّرورة فيكون بين الطّرفين مباينة فـتصدق السّـالبة. فـانّه اذ كـان «ج»، «ب» لا بالضّرورة و الى الآخر لا بالضّرورة، فيكون بين الطّرفين مباينة فتصدق السالبة، فانّه اذا كـان «ج»، «ب» لا بالضرورة و «ا»، «ب» الضّرورة لم يكن «ج» لا بالضّرروة و عن «ا» بالضّرورة لا يكون «ج» داخلاً فى «ا» بالفعل يصـدق ان «ج» ليس «ب» بالضّرورة هذا خلفٌ.

لا يقال: اذا لم يكن «ج» داخلاً فى «ا» بالعفل يصـدق انّه «ج» ليس «ا» دائماً، فالنّتيجة سالبة دائمة لا ضرورية، لانّا نقول: النّتيجة سالبة ضرورية فانّه لو لم يصـدق، صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى، على هيئة الشّكل الاوّل و ينتج ما يُنافى الصّغرى، و لا خفاء فى انّ هذا يطرد فيما اذا كان احدى المقدّمتين دائمة و الأُخرى لا دائمة، فلهذا قال: حينئذٍ يصيرُ الضّروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه، اى الدّوام و اللادوام ثمانية، لانّه سقط من هذه الاختلاطات شرطُ الاختلاف فى الكيفة فلم يبق شرط الكليّة الكُبرى و يسقط باعتباره من الضّروب الممكنة الانقعاد ثمانية فتبقى ثمانية نتيجة. و هذه زيادة قياسـات غفل عنه الجمهور. و اعـلم انّ هـذه

اى اذا كانت السّالبة ضروريّة و الموجبة غير ضروريّة فانّه يُنتج و يبيّن بالعكس و الخلف كما مرّ فى المطلقة المُعنكسة، و امّا اذا كانت الموجبة ضرروريّة و السّالبة غير ضرويّة، فانّه ينتج ايضاً و لكن يبيّن بالخلف دون العكس.

قوله: «بعد ان تعلم انّ فى هذا الخلط زيادة قياسات و ذلک انّه اذاکان التّأليف من ممكن صرف و ضرورى او من وجودىّ صرف و ضرورىّ و الكُبرى كليّة ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المُختلفتين، امّا اذا اختلفتا و الكُبرى كلية فتعلمه مما علمت، و امّا اذا اتّفقتا فانت تعلم انّه اذاكان «ج» بحيث انّا يصدق «ب» على كلّه بايجاب غير ضرورى وكان «ب» على كُلّ ما هو «ج» غير ضرورى او المفروض من «ج» غير ضرورى و كان «ا» بخلافه عند ماكان كلّ ما هو «ا» فان «ب» ضرورى عليه انّ طبيعة «ج» او المفروض منه مباينة لطبيعة «ا» لا يدخل احديهما فى الأُخرى، و لا يمكن ذلک سواء كان بعد هذا الاختلاف اتّفاق فى الكفيّة الايجابية او الكيفيّة السّلبيّة[1] و يعلم ان النتيجة دائماً يكون ضروريّة السّلب و هذا ممّا غفلوا عنه».

اقول: معناهُ انّ الضّرورى اذ اختللط بغير الضّرورى افاد التّباين الذّاتى بين حدّى المطلوب و انتج الضّرورىّ السّالب و ان اتّفقت المقدّمتان فى الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه، امّا على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة و امّا على تقدير الاتّفاق فلانّک تعلم انّه اذا كان «ج» الاصغر، بحيث يصدق «ب» الاوسط على كلّه بايجاب غير ضرورى او سلب غير ضرورى حتّى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ج» لا بالضّرورة او على المفروض من «ج» يعنى على بعضه لا بالضرورة و كان الاكبر بخلافه، اى يكون الحكم بـ«ب» على كل «ا» بالضّرورة، فانّما يكون كل «ج» او بعضه المفروض منه مبايناً للاكبر، الذى هو «ا» بالضّرورة لا يدخل احدهما فى الآخر و لا يمكن ذلک حتّى يكون لا

القياسات انّما انتجت بواسطة اللاضرورة فى احدى المقدّمتين و لا مدخل لايجابها و سلبها فى الانتاج، و اللاضرورة ممكنة عامّة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية و الممكنة المخالفة لها فى الكيف، فهذه القياسات ليست ممّا غفل عنها الجمهور، بل داخلة فيما ضبطوه، م.

[1] – و كذلک البعض من «ج» المخالف «لا» فى ذلک اذا كانت الصّغرى جزئية، خ.

شى من «ج»، «ا» او ليس بعض «ج»، «ا» بالضّرورة و هو النّتيجة سواءٌ كان لحكمان الاوّلان ايجابيّين كما فى قولنا: كُلّ انسان او بعض الحيوانات متحرّكٌ لا بالضّرورة و كُلّ فلكٍ متحرّكٌ بالضّرورة و لا شىء من الفلك بساكن بالضّرورة فانّها ينتجان: لا شىء من النّاس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضّرورة و على هذا التّقدير يصيرُ الضروب المنتجة من هذا الاختلاط و ما يجرى مجراه ثمانية و هو معنى قوله: «بعد ان تعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات»، و هذا ما غفل الجمهور عنه.

* اشارةٌ الى الشّكل الثالث *

قوله : «الشّرط فى كون قرائن هذا الشّكل منتجة ان يكون الصّغرى موجبة او فى حكمها كما علمت و فيها كلّى ايّهما كان و انت تلعم ان قرائنه حينئذٍ تكون ستّة، لكن الستّة تشترك فى انّ نتيجتها انّما تجب جزئيّة و لا يجب فيها[1]، كلّى فانّك اذا قلت: كُلّ انسان حيوان و كُلّ انسان ناطق، لم يلزم ان يكون كُلّ حيوان ناطق و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان ينعكس الصّغرى».

اقول: لهذا الشّكل ايضاً فى الانتاج شرطان[2] احدهما كون الصّغرى موجبةً او فى حكم المُوجبة اى: تكون سالبة يلزمها موجبة ـ كما مرّ فى الشّكل الاوّل ـ و ذلك لانّ الاصغر اذ كان مُلاقياً للاوسط بالايجاب، كان حكم القدر الّذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقاة الاكبر و مباينته و امّا اذا كان مباينا للاوسط بالسّلب كالفرس مثلاً للانسان فلا نعلّم انّ الاكبر المحمول على الاوسط، هل يلاقيه كالحيوان او يباينُهُ كالنّاطق

---

۱ - «منها»، خ ل.

۲ - قوله: «لهذا الشّكل ايضاً فى الانتاج شرطان»، لما كان الاصغر و الاكبر فى هذا الشّكل محمولين على شىء واحد و هو الاوسط فقد التقيا فيه و ذلك يقتضى حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدها ان يثبت الاصغر لكلّ الوسط او لبعضه حتّى يكون حكم القدر الّذى لاقى الوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانّه لو كان مسلوباً عنه كان مُبايناً له فلا يعلم ان حكمُهُ حكم الاوسط بالاكبر او لا، و الثّانى كليّة احدى المقدّمتين اذا لو كانتا جزئتين لا يلزم تلاقيها فى الاوسط، م.

و كذلک المسلوب عنه كالصّهال تارة و الحجرُ أُخرى.

و الشّرط الثّانى، ان يكون احدى المقدّمتين كليةً و ذلک لكى يتّحد مورد الحكمين من الوسط و يتعدّى الحكم بالاكبر الى الاصغر، فانّهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدّمتين، كما نقول: بعض الحيوان انسان، او بعضه فرس، او لا يختلف كقولنا: بعضهُ انسان و بعضه ماش، و هذان الشّرطان لا يجتمعان الّا فى ستّ قرائن من السّته عشر الممكنة و ذلک لانّ الصّغرى الموجبة الكليّة تقترن بكلّ واحدٍ من المحصورات الاربع و المُوجبة الجُزئيّة تقترن بالكليّتين منها، فيكون جميعُها ستّة و لا ينتج الجُزئية و ذلک لانّ الاصغر المحمول على الوسط، يحتملُ ان يكون اعمّ منه، كالحيوان على الانسان و حينئذٍ لا يكون ملاقاة الاكبر كنّاطق و لا مباينة كالفرس، الّا للقدر الّذى كان ملاقياً منه للاوسط، و قياسات هذا الشّكل، ليست بكاملة و لذلک قال الشيخ: «و لزم ان يكون بعضه ناطقاً بان يعكس الصّغرى»، لانّه يصيرُ حينئذٍ بالارتداد الى الشّكل الاوّل كاملاً بيّناً.

قوله : «فاجعل هذا معياراً فى المُركبّات من الكُليّتين، و امّا اذاكان الكُبرى جزئيّةً لم ينفعکَ عكس الصُّغرى لانّها اذا عكست، صارت جزئيّة فاذا قرنت به الأُخرى كان الاقتران من جزئيّتين فلم يُنتج، بل يجب ان يعكس الكُبرى ثمّ النّتيجة كما علمت».

اى اجعل عكس الصُّغرى معياراً للردّ الى الشّكل الاوّل، فانّ هذا الشّكل انّما يُخالف الاوّل بوضع الحدود فى الصُّغرى، كما انّ الثّانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى، فكُلّما كانت الكُبرى كليّة فى هذا الشّكل و عكست الصّغرى، ارتدّ الاقتران الى الاوّل، و لو انّ الشيخ قال: فاجعل هذا معياراً فيما كانت كُبراه كليّة، لكان اصوب من قوله: «فى المركبّات من كُلّيّتين»، و امّا اذا كانت الكُبرى جزئيّةً، فلا يُفيد عكس الصّغرى، لانّها تنعكس جزئيّة و لا قياس عن جُزئيّتين بل ينبغى ان يعكس الكُبرى و يجعلها صغرى حتّى يرتدّ الى الاوّل ثمّ يعكس النّتيجة مثاله كلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» فبعض «ج»، «ا» لانّ الكُبرى تنعكس الى بعض «ا»، «ب» و ينتجُ مع الصّغرى على هيئة الضّرب الثّالث من الشكل الاوّل بعض «ا»، «ج» و ينعكسُ الى بعض «ج»، «ا»

قوله: «و اعلم انّ العبرة فی الجهة المُنحفظة و هی الّتی یتعیّن فی الشّکل الاوّل فیها علی قیاس ما اوردناه انّما هی للکبری امّا فیما یتبیّن بعکس صُغراه فذلک ظاهر و امّا فیما یتبیّن بعکس الکُبری، فیتبیّن ذلک بالافتراض بان یفرض بعض «ب» الّذی هو «ا» حتّی یکون «ت»، «د» فیکون کلّ «د»، «ا» فنقول حینئذٍ کل «د»، «ب» و کلّ «ب»، «ج»، فکلّ «د»، «ا» فیُنتج بعض «ج»، «ا» و الجهة ما یوجبهُ جهة قولنا کلّ «د»، «ا» الّذی هو جهة بعض «ب»، «ا».

اقول: جهاتُ المقدّمات، قد تبقی فی نتائجها کما هی و قد لا تبقی، و الباقیة قد تکون بالاتّفاق و قد لا تکون، و ما بالاتّفاق کما فی نتیجة الاقتران من مُمکنة و مُطلقة عامّتین فی الشّکل الاوّل فانّها انّما توافقُ الصّغری لا لکون الصُّغری ممکنة عامّة. فانّها لو کانت ممکنة خاصّة، لکانت النّتیجة ایضاً عامّة، بل بالاتّفاق، و ما لیس بالاتّفاق کما فی نتیجة الاقتران، بل لانّ الکُبری موجّهة بتلک الجهة، و الجهة المُنحفظة هی الشّکل الاوّل ان تکون تابعة لکُبراه، فانّهُ فی اقترانات هذا الشّکل علی قیاس ما اوردناه هناک انّما یکون الکُبری، امّا فیما تبیّن بعکس صُغراه فظاهر، و امّا فیما تبیّن نفس الانتاج بعکس الکُبری، فلا یمکن بیان جهة النّتیجة لانّه انّما یتمّ بعکس النّتیجة، و الجهة رُبما لا تبقی بعد العکس محفوظة، فبیّن ذلک بالافتراض ای بیّن انّ النّتیجة کالکُبری بالافتراض و ذلک لا یکون ممّا ینتج الّا فی ضربٍ واحدٍ هو قولنا: کُلّ «ب»، «ج» و بعض «ب»، «ا» و ذلک بانّ نعیّن البعض من «ب» الّذی هو «ا» بالفرض و نسمیّه «د» فیحصل منه قضیّتان احدیهما کلّ «د»، «ب» و الثّانیة کلّ «د»، «ا» و الاولی تشتمل علی اسمین مُترادفین کما ذکرنا و الثّانیة هی الکُبری بعینها و جهتها تلک الجهة الّا انّهما صارت کلیّة، ثمّ نضیف الاولی الی صُغری القیاس، فیُنتج علی هیئة الشّکل الاوّل کلّ «د»، «ج» و یکون الجهةُ جهة صُغری القیاس بعینها، ثمّ نضیف هذه النّتیجة الی القضیّة الثّانیة، لیحصل الضّرب الاوّل من هذا الشّکل و تنتج تابعة.

قوله: «و الّذین یجعلون الحکم لجهة الصُغری، فانّهم یحسبون انّ الصّغری، یصیرُ

كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثمّ ينعكس[1] الجهة بعد العكس جهة الاصل و انّما يغلطون بسبب انّهم يحسبون انّ العكس يحفظ الجهات و انت قد علمت خطاهم».

اقول: الظّاهريّون من المنطقيّن، يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كُـلّيتين مـوجبتين تابعة للاشرف مـنهما، و ذلک بـعکس الاخسّ و الردّ الی الشّکـل الاوّل، ثـمّ ان وقـع الاحتياج الى عکس النّتيجة عکسوها، فکانوا يرون انّ العکس يحفظ الجهة، و ان کانت احدى المُقدّمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السّالبة لا تکون فی الاوّل الّا الکُبری، و ان کانت الکُبری جزئيّة، کما فی هذا الضّرب الّذی يتکلّم فيه جعلوها تابعة للصُّغری لانّ الجُزئيّة لا تصيرُ کُبری الاوّل، و ذلک لاعتقادهم انّ الجهة فی الشّکل الاوّل للکُبری، و الشيخ ردّ عليهم فی هذا الموضع، بانّ هذا البيان يحتاج الی عکس النّتيجة، و العکس رُبما لا يحفظ الجهات کما بيّناه.

قوله: «و قد بقی ما لا يتبيّن بالعکس و ذلک حيثُ يکون الکبری جُزئيّة سالبة فانّها لا ينعکسُ و صغراها ينعکسُ جزئيّة فلا يقترن منها[2] بل انّما تبيّن بطريق الخُلف او بـطريق الافتراض، امّا طريق الخُلف فبان تقول انّه ان لم يکن ليس بعض «ج»، «ا» فکلّ «ج» «ا» و کان کلّ «ب»، «ج» فکلّ «ب»، «ا» و کان ليس کلّ «ب»، «ا» هذا خُلفٌ، و امّـا طـريق الافتراض فبان تقول: ليکن البعض الّذی هو «ب» و ليس «ا» هو «د» فيکون لا شیء من «د»، «ا» ثمّ تمّم انت من نفسک و اعتبر فی الجهات، ما يوجبه الکبری ايضاً».

قد تبيّن خمسة ضروب من السّتّة المذکورة بالعکس و قلب المُقدّمات و بقی ضرب ٌواحدٌ و هو الّذی صُغراه موجبة کليّة و کُبراه سالبة جُزئيّة و هو لا يمکن ان يبيّن بذلک لانّ الصّغری تنعکسُ جزئيّة، فيصيرُ الاقتران من جزئيتيّن و الکُبری لا تنعکس، فينبغی ان يبيّن بالخلف او الافتراض، امّا الخُلف فکما ذکره، و قد يُمکن ان يـتبيّن بـه سـائر الضّروب ايضاً و هو باقتران الصّغری بنقيض النتيجة ابداً لينتج ما يضادُّ او يُناقض الکُبری فيظهر الخلف، و الافتراض هو الّذی ذکر بعضهُ و احال باقيه علی ما مضی، و اعتبار الجهة

---

١ - «فتکون» خ، ل.

٢ - «منهما» خ، ل.

بالکبری، کما مرّ.

قوله : «فیکون قرائنه اذن ستّة:

ا). من کلّیتنی موجبتین

ب). من موجبتین و الصغری جزئیّة

ج). من موجبتین و الکبری جزئیّة

د). من کلّیّین و الکبری سالبة

ه). من جزئیّة موجبة و کلّیّة سالبة کبری

و). من کلّیة موجبة صغری و جزئیّة سالبة کبری

و هذه تورد خامسة.»

اقول: لمّا فرغ من بیان احکام هذا الشّکل، عدّ ضروبه و الترتیب الّذی ذکره، هو بحسب تقدیم الایجاب علی السّلب و لیس بمشهور و من یعتبر تقدیم الکلیّة ایضاً علی الجُزئیّة یجعل ثانی الضّروب ما جعله الشیخ رابعها و هو الاشهر.

و اعلم انّ هذا الشّکل لا یُخالف الشّکل الاوّل الّا فی حُکمین احدهما انّ الصّغری الضّروریّة لا تناقض الکُبری العُرفیّة الوجودیّة هیهُنا، فانّا نقول: کلّ کاتب بالضّرورة انسان و کُلّ کاتب یقظان لا دائماً بل مادام کاتباً.

و الثّانی انّ العُرفیّتین لا تنتجان عرفیّةً، بل مُطلقة وصفیّة کما نقول: کلّ کاتب یقظان و مُباشر القلم، مادام کاتباً و لا نقول: بعض الیقظان یُباشر القلم، مادام یقظاناً، بل فی بعض اوقات یقظته و قد اتینا علی بیان ما اشتمل علیه الکتاب من احکام المُختلطات فی الاشکال الثّلاثة و اضفنا الیه ما امکن ان یضاف الیها ممّا لیس فیه و لم نتعرّض للشّکل الرّابع لانّه لیس بمذکور فی الکتاب و الاستقصاء التامّ فی هذه المباحث، یستدعی کلاماً ابسط من هذا و هو یلیقُ بموضع لا یلتزم فیه مشایعة کلام آخر.

النهج الثامن
فى القياسات الشّرطيّة و فى توابع القياس

* اشارةٌ الى اقترانات الشرطيّات *

«انّما سنذكر بعض هذه و نخلّى عمّا ليس قريباً من الطّبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب «الشفاء» و غيره.»

افرد سائر لاقترانيّات امّا ان تكون مؤلّفة من المُتصّلات، او من المُنفصلات او منهما معاً، او من المُتّصلات و الحمليّات، او من المُنفصلات و الحمليّات.

و الشيخ لمّا اقتصرَ فى هذا الكتاب، على ايراد البعض ممّا هو قريبٌ من الطّبع، لم يورد المؤلّفة من المُنفصلات و لا من المُتّصلات و و المُنفصلات لأن جميعها بعيدةٌ عن الطّبع، و ابتدء بالمُؤلّفة من المُتّصلات. فنقول قبل الشروع فى ذلك:

المُتّصلات كما قلنا، امّا لزوميّةٌ و امّا اتّفاقيّةٌ، و اللزوميّة امّا فى نفس الامر و بحسب الطّبع و امّا بحسب اللفظ و الوضع، و الاوّل كقولنا: ان كانت الشّمس طالعة، فالنّهار موجود، و الثّانى كقولنا: ان كان الاثنان فرداً، فهو عددٌ، فانّ هذه القضيّة، ليست بحقّة من حيث اشتمالها على وضع كاذب، و هى حقّه من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع، و التّناقض فيها انّما يكون بحسب الاختلاف فى الكمّ و الكيف، كما فى الحمليّات و بحسب اعتبار احوالها فى اللزوم الاتّفاق فالاستصحابيّة الشّاملة للزوم الصّادق المقدّم و الاتّفاق تتناقض اذا تخالفت فيهما و ذلک لانّ الكليّة المُوجبة منها، تُفيدُ الدّائمة و الكلّيّةُ السّالبة تُفيد عدم المُصاحبة على الدّوام، و الجُزئيّة تفيدُ المُصاحبة او عدمها فى وقت من الاوقاف و تصدق مع الكلّية المُوافقة لها فى الكيف فالاستصحابيّة الجُزئيّة الايجابيّة، تصدق مع المُصاحبتين الدّائمة و اللادائمة و هى مُناقضة للسلبيّة الكُليّة، و الاستصحابيّة الجُزئيّة السّالبة تصدق مع المُصاحبتين الدّائم و اللادائم و هى مُناقضة للايجابيّة الكُلّيّة، و امّا اللزوميّة فيُناقضها الاحتماليّة المُخالفة الشّاملة للزوم المُخالف و امكان الطّرفين لانّ

اللزوم هیهُنا یُشبه الضّرورة فی الحملیّات و الاحتمال یُشبه الامکان الاعمّ و هی سالبةُ اللزوم، لا لازمة السّلب و تُسمّی بالسّالبة اللزومیّة، و امّا الاتّفاقیّة المُحصنة فیناقضها ما یکون حینئذٍ، امّا اللزومیّة المُوافقة او الاستصحابیّة المُخالفة علی الوجه المذکور فیما مرّ و هی سالبةُ الاتّفاق و یسمّی بـ«السالبة الاتّفاقیّة».

و امّا العکس فیها، فاللزومیّة السّالبة الکلّیّة تنعکسُ کنفسها علی قیاس للضروریّات، لانّه لو جاز استلزام تالیه لمقدّمة فی حال یمتنع انفکاک مقدّمه عن تالیه فی تلک الحال و انهدام حکم الاصل، و الاتّفاقیّة السّالبة الکُلّیّة لا تنعکس اذا اشترط فیه صدق المقدّم، کما فی المُوجبة و ذلک لانّا نقول: لیس البتّة اذا کان البیاض مفرّقاً للبصر، فالاضداد مُجتمعة و لا یمکن ان یقال: لیس لبتّة اذا کانت الاضداد مجتمعة، فالبیاض کذا لانّ وضع المقدّم، یمتنع و ینعکس اذا لم یشترط ذلک فیه و یُقاس الاستصحابیّة علیها.

و امّا الموجبات، فجمیعها ینعکس جُزئیّةً استصحابیّة و الّا لصدقت الکُلّیّة السّالبة و تنعکس کنفسها علی الوجه المذکور، فیکون العکس امّا مُضاداً او مُناقضاً للاصل، فیلزم الخُلف، و السّوالب الجُزئیّة لا تنعکسُ لانّا نقول: قد لا یکون اذا کان زیدٌ یحرّک یدهُ، فهو کاتب و لا یمکن ان یقال: قد لا یمکن ان یکون اذا کان زیدٌ کاتباً، فهو یحرّکُ یدهُ، و امّا المُنفصلات، فقد تناقض بشرط الاختلاف فی الکیف و الکمّ و ارتفاع العناد فی تقایضها، ایَّ عنادٍ کان و لا مدخل للعکس فیها لانّ اجزائها، رُبما تکون اکثر من اثنین و لانّها لا تتمائز بالطّبع.

فهذا ما اردنا تقدیمه و هو بیان ما اشار الیه الشیخ، فی النّهج الثّالث بقوله: «و یجبُ علیک ان تجری امر المتّصل و المُنفصل فی الحصر و الاهمال و التّناقض و العکس مجری الحملیّات» و نرجع الی الشّرح:

قوله : «و نقول: انّ المتّصلات قد یتألّفُ منها اشکال ثلاثة[1] کاشکال الحملیّات و

---

۱ - قوله: «انّ المُتّصلات قد یتألّف منها اشکال ثلاثة»، لانّه لابُدّ من اشتراکهما فی جزء و هو الاوسط. فامّا ان یکون تالیاً فی الصّغری مقدّماً فی الکُبری و هو الشّکل الاوّل او بالعکس و هو الشّکل الرابع، و امّا یکون تالیاً فیهما و هو الشّکل الثانی، و امّا ان یکون مقدّماً فیهما و هو

يشترك فى تالى او مقدّم و يفترقُ فى تال او مقدّم، كما كانت فى الحمليّات يشتركُ فى موضوعٍ او محمول و يفترقُ فى موضوع او محمول و الاحكام تلك الاحكام.»

مثالُ الشّكل الاوّل، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه» «ز» ينتجُ: كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و مثال الشّكل الثّانى، كلّما كان «ا»، «ب» فـ«ج»، «د» و ليس البتّة اذا كان «ه»، «ز» فـ«ج»، «د» ينتج فليس البتّة اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و بيّن امّا بالعكس او بالخُلف على ما تقدّم، و بيّن الضّرب الاخير منه بالافتراض و هو ان يعيّن الحال الّذى يكون فيها «ا»، «ب» و ليس «ج»، «د» وليكن هو عند ما يكون «ح»، «ط»، فيحصل منه قضيّتان احديهما ليس البتّة اذا كان «ح»، «ط» فـ«ج»، «د» و الثّانية قد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ح»، «ط» و يؤلّف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مرّ.

و مثال الشّكل الثالث كلّما كان «ج»، «د» فـ«ا»، «ب» و كلّما كان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» فقد يكون اذا كان «ا»، «ب» فـ«ه»، «ز» و البيان بالعكس و الخُلف و الافتراض شبيه ما تقدّم، و غير اللزوميّات قلّما يقع فى التأليف لانّها لا تفيدُ فى الاكثر بالاقتران علماً مكتسباً، و اللزوميّات اللفظيّة[1] لا تستعمل الّا فى الالزامات الجدليّة او الخُلف كما يقال، على من زعم انّ الاثنين فردٌ، كلّما كان الاثنان فرداً فهو عدد و كلّما كان الاثنان عدداً، فهو زوجٌ و كلّما كان الاثنان فرداً، فهو زوج، فانّها لا تفيدُ سوى الالزام او النّقض.

و اعترض على القول بانتاج هذا الصنف[2] بجواز عدم اجتماع مقدّم الصّغرى و ملازمة

الشّكل الثّالث. و الشّرايط المُعتبرة فى كُلّ شكل، كما فى الحمليّات، م.

١ - قوله: «و اللزوميات اللّفظية»، جواب سؤال و هو ان الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل، الّذى هو اكمل القياسات الشّرطية، ليس بمنتج، لانّها يصدق قوله: كلّما كان الاثنان فرداً كان عدداً و كلّما كان زوجاً و النّتيجة لمّا كان الاثنان فرداً كان زوجاً و هى كاذبة. الجوابُ انّ الصُّغرى كاذبة فى نفسها صادقة بحسب الالزام، فالنّتيجةُ الزاميّة.

٢ - قوله: «و اعترض بانتاج هذا الصّنف»، و هى الشّرطيّة الالزامية الّتى مقدّمها، غير واقع و الاعتراضُ منعَ التّقدير. فاجاب بان الشّرط فى الانتاج، صدق المُقدّمتين لا بقاء صدق الكُبرى على تقدير تقدّم الصّغرى فحيث صدق المقدّمتان، كان صدق النتيجة لازماً، م.

الكُبرى على تقديرٍ واحد، كما فى المثال و أُجيبَ عنه بانّ اجتماعهما على الصّدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتّصلات.

قوله : «و قد يقعُ الشّركة بين حمليّة و مُنفصلة، مثل قولك: الاثنان عددٌ و كلُّ عدد، امّا زوجٌ امّا فرد و استخراج الاحكام فى هذا ممّا سلف سهل، و كذلك قد يشترك منفصلة مع حمليّات مثل قولك فى هذا المعنى: و ليكن «ا» امّا ان يكون «ب» و امّا ان يكون «ج» و امّا ان يكون «د»، و كلّ «ب» و «ج» و «د» فهو «ه» فكلّ «ا» هو «ه» و استخراج الاحكام فى هذا ايضاً ممّا سلف سهل.»

هذا التّأليف ان لم يكن الشّركة فيه للحمليّة مع جميع اجزاء المُنفصلة، فلا يكون قريباً من الطّبع و اذا كان كذلك، فالحمليّة قد تقع صُغرى و قد تقع كُبرى، و الاوّل ان كان على هيئة الشّكل الاوّل فينبغى ان يكون الحمليّة موجبة و المُنفصلة موجبة كليّة، غيرُ مانعة الجمع او سالبةً كليّة الاجزاء و يكون المُنتج اربعة ضروب، مثال الاوّل: كلّ «ا»، «ب» و دائماً كلّ «ب» امّا «د» ينتج منفصلة كليّة موجبة الاجزاء و هى دائما كلّ «ا» امّا «ج»، «د» و مثال الثانى كلّ «ا»، «ب» و لا شىء من «ب»، امّا «ج» و امّا «د» ينتجُ منفصلة كليّة سالبة الاجزاء كلّيتها، و عليه يقاس الضّربان الباقيان. و ان كان على هيئة الشّكل الثّانى، فينبغى ان يكون المُنفصلة كلّيّة موجبة اجزائها كلّيّة مخالفة الكيف للصُّغرى و ينتجُ منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا فى الضّرب الاوّل: كلّ «ج»، «ب» و دائماً امّا لا شىء من «ا»، «ب» و امّا لا شىء من «د»، «ب» فدائما امّا لا شىء من «ج»، «ا» و امّا لا شىء من «ج» «د»، و الضّرب الثانى لا شىء من «ج»، «ب» و دائما امّا كلّ «ا»، «ب» و امّا كلّ «د» «ب» فدائماً امّا لا شىء من «ج»، «ا» و امّا لا شىء من «ج»، «د» و على هذا القياس، و امّا على هيئة الشّكل الثّالث فعلى قياسهما كقولنا: كلّ «ا»، «ب» و دائماً كلّ «ا» امّا «ج» و امّا «د» فينتج بعض «ب»، امّا «ج» و امّا «د» و أمّا اذا كانت الحمليّة كُبرى، ينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال، و حينئذٍ امّا ان تكون مشتركة فى المحمول او لا تكون، فان كانت و كانت اجزاء المُنفصلة مشتركة فى الموضوع، فهى تُنتج فى الشّكلين الاوّلين حمليّة و يكون التأليف فى قوّة التأليف من الحمليّات و ينعقد على هيئة الاشكال الثّلاثة، مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و كلّ «ب»، «ج»،

«د» فكلّ «ا»، «د»، و مثال الضّرب الثانى: كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و لا شىء من «ب» و لا من «ج»، «د» فلا شىء من «ا»، «د» و هذا هو الاستقراء التامّ المسمّى بالقياس المقسّم.

و مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الثّانى كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و لا شىء من «د»، «ب» و «ب»، «ج» فلا شىء من «ا»، «د»، و الشّكل الثّالث بعيدٌ عن الطّبع، لا يُنتج مثل ذلك، و امّا ان لم يكن الحمليّات مشتركةً فى المحمول، فقد تُنتج منفصلة غير حقيقيّة كقولنا: دائماً كلّ «ا» امّا «ب» و امّا «ج» و كلّ «ب»، «د» و كلّ «ه» فدائماً «ا» امّا «د» و امّا «ه»، و بيان هذا المباحث بالاستقصاء يستداعى كلاماً ابسط.

قوله: «و قد يقترنُ الشّرطيّة المتّصلة مع الحمليّة و اقرب ما يكون من ذلك الى الطّبع ان يكون الحمليّة تشارك تالى المتّصلة المُوجبة على احد انحاء شركة الحمليّات، فيكون النّتيجة متّصلة مقدّمها ذلك المقدّم بعينه و تاليها نتيجة التأليف من المثال الّذى كان مقترناً بالحمليّة. مثاله: انّه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» وكل «د»، «ه»، يلزم منه انّه ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج» و عليك ان تُعدّ سائر الاقسام ممّا علمته.»

الحمليّة فى هذه الاقترانات، امّا ان تقع صُغرى او كُبرى، و على التّقديرين تشارك المُتصّلة امّا فى مقدّمها او تاليها، فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطّبع؛ الاوّل ما اورده الشيخ و هو ان يكون الحمليّة كُبرى و مشاركتها للمُتّصلة فى التّالى و المُتّصلة موجبة و تنتج متّصلة مقدّمها ذلك المقدّم بعينِهِ و تاليها النّتيجة الّتى تكون من اقـتران التّالى لو فرض منفرداً بالحمليّة مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الاوّل ان كان «ا»، «ب» فكُلّ «ج»، «د» و كلّ «د»، «ه».

فان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «ه» و مثال الضّرب الاوّل من الشّكل الثانى، ان كان «ا»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و لا شىء من «ه» «د»، فان كان «ا»، «ب» فلا شىء من «ج»، «ه» و على هذا القياس، و انّما اورد الشيخ هذا الاقتران لانّ قياس الخُلف ينحل اليه على مـا سيأتى، و الاقتران الثّانى ان يكون الحمليّة صُغرى و الاشتراك ايضاً فى التّالى و المُتّصلة موجبة، كقولنا: كلّ «ج»، «ب» و ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ب»، «ا» ينتج ان كان «ه»، «ز» فكلّ «ج»، «ا» و باقى الاقترانات بعيدٌ عن الطّبع.

قوله : «و قد یقع مثل هذا التّألیف بین متّصلتین تشارک احدیهما تالی الأُخری اذاکان ذلک التّالی متّصلاً ایضاً و یکون قیاسه هذا القیاس، و امّا تتمیم القول فی الاقترانیّات الشّرطیّة، فلا یلیق المختصرات».

التّألیفات المذکورة، قد کانت من الشّرطیّات المؤلّفة من الحملیّات، امّا الشـرطیّات المؤلّفة من سایر القضایا، فقد یتقارن بحسب التّألیف، و هذا النّوع الّذی اشار الیه الشیخ من ذلک القبیل و هو یکون من اقتران متّصلتین اولاهما هی الصّغری مؤلّفة من قضیّتین احدیهما و هی التّالی متّصلة و القضیّة الأُخری و هی الکُبری متّصلة مـن حـملیّتین و ینتجان متّصلة کالصّغری، مثاله: ان کان «ا»، «ب» فکلّما کان «ج»، «د» فـ«ه»، «ز» و کلّما کان «ه»، «ز» فـ«ج»، «ط» و ان کان «ا»، «ب» فکلّما کان «ج»، «د»، فـ«ج»، «ط» و هذا الاقتران ایضاً یقعُ علی اربعة انواع کالّذی یشابهُهُ ممّا مرّ و یکون علی قیاسه، و انّما اورد الشیخ هذا الصنف لانّ الخُلف فی المُتّصلات الّذی یبیّن به الاقترانات المُتّصلة، انّما تنحلّ الیه.

* اشارة الی قیاس المساواة *

«انّه رُبّما عرف من احکام المقدّمات اشیاء یسقط و یبنی القیاس علی صورة مـخالفة للقیاس مثل قولهم «ج»، مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍلـ«ا» فـ«ج» مساوٍ لـ«ا»، فقد اسقط عنه انّ مساوی المُساوی مساو، و عدل بالقیاس عن وجههِ مـن وجـوب الشّـرکة فـی جـمیع الاوسط الی وقوع الشّرکة فی بعضه.

هذا قیاس، له أشباهٌ کثیرةٌ، کما یشتمل علی المُماثلة و المُشابهة و غیرهما و کـقولنا: الانسان من النّطفة و النطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و کذلک الشّیء فی الشّیء فی الشّیء و الشّیء علی الشّیء علی الشیء و ما یجری مجراها و عین عسر الانحلال الی الحدود المرُتّبة فی القیاس المنتج لهذه النتیجة.»

هذا قیاس، له أشباه کثیرة، کما یشتملُ علی المُماثلة و المُشابهة و غیرهما و کقولنا: الانسان من النّطفة و النّطفة من العناصر، فالانسان من العناصر و کذلک الشّیء فی الشّیء و الشّیء علی الشّیء و ما یجری مجریهما و هو عسر الانحلال الی الحدود المُرتبّة فی القیاس المنتج لهذه النتیجة، و ذلک لانّ الجُزء من محمول الصّغری، جعل موضوعاً فی

الكُبرى، فالاوسط ليس بمشترك، فهو معدول عن وجه الى وقوع الشّركة فى بعض الاوسط و لذلک استحقّ لان يسمّى باسم و يجعل تحليله قانوناً يرجع اليه فى امثاله و هو يمكن ان يعدّ فى القياسات المُفردة و يمكن ان يعدّ فى المركّبية و بيانه[١]: أنّ قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» قضيّة موضوعها «ا» و محمولها مساوٍ لـ«ب». و لمّا كان مساوٍ لـ«ج» محمولاً على «ب» فى القضيّة الأُخرى، امكن ان يقام مقامه كما ذكرناهُ فى النّهج السّابع.

و حينئذٍ يصيرُ قولنا: مساوٍ لمساو لـ«ج» بدلاً عن قولنا: مساوٍ لـ«ب» و فى حكمه فان جعلنا وقوعهما فى القضيّة كاسمين مُترادفين كأن قولنا: «ا» مساوٍ لـ«ب» و قولنا «ا» مساوٍ لمساو لـ«ج» فى القوّة قضيّة واحدة و نضيف الى الثّانية الّتى هى فى قوّة الأُولى، قولنا: مساوى المساوى لـ«ج» مساو لـ«ج»، فيُنتج انّ «ا» مساوٍ لـ«ج» و يكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً، و امّا ان جعلناهما اسمين مُتباثنين: احدهما محمولٌ على الآخر، حتّى لا يكون القضيّتان المذكورتان فى القوّة قضيّة واحدة، فالمتألّف من قولنا «ا» مساوٍ لـ«ب» و المُساوى لـ«ب»، مساوٍ لمساو لـ«ج» لانّ «ب» مساوٍ لـ«ج»، يُنتج فـ«ا» مساو لمساو لـ«ج».

ثمّ نضيف اليها الكُبرى المذكورة و هى قولنا: مساوى المساوى لـ«ج» مساو لـ«ج»،

---

١ - قوله: فى قياس المساوات «و بيانه»، لمّا كان قياس المساوات، على هيئة مخالفة للقياس، اذ لا شركة فيه، فى تمام الوسط، حيث موضوع المقدّمة الثّانية جزء محمول الاولى، و ذكر الشيخ انّه اسقط فيه مقدّمة و هى انّ مساوى المساوى، مساو و لابُدّ ان يكون هذه المقدّمة بحيث اذا انتظمت مع مقدّمتى القياس، يصيرُ على هيئة القياس، اراد الشارح ان يبين وجه انتطام هذه المقدّمة السّاقطة، مع المُقدّمتين بحيث يكون على هيئة القياس، و الاولى ان يوجه على صورة قياسين كما يقال «ج» مساو لـ«ب» و كُلّ ما يساوى لـ«ب» فهو مساو لمساوى «ا» لانّ «ب» مساو لـ«ا»، ينتج «ج» مساو لمساوى «ا» و المساوى لمساو لـ«ا» مساولـ«ا» ينتج «ج» مساولـ«ا»، و امّا التّوجيه على صورة واحدة، فهو موقوفٌ على لفظين مُتخالفين بحسب المفهوم كاسمين مُترادفين فليس بجيّد. قال الامام: فى هذا القياس نوع اشكال و هو انّه اذا كان «ج» مساوياً و «ب» ايضاً مساوياً لـ«ج» و مساوى المساوى مساو، يلزم ان يكون «ج» مساوياً لنفسه و هو محالٌ، لانّ المُساوات بعد المُغايرة و يمكن ان يجاب عنه بانّ المُغايرة بحسب الاعتبار كافية، م.

يُنتج فـ«ا» مساو لـ«ج» و بهذا الاعتبار، يكونُ هذا القياس مُركّبا من القياسين، فاذن كان قولنا: «ا» مساو لـ«ب» على التّقدير الاوّل فى قوّة صُغرى القياس و على التّقدير الثّانى، صُغرى القياس الاوّل بعينها و قولنا: و «ب» مساوٍ لـ«ج»، ليس بجزءِ القياس، بل هو بيان حكم ما للـ«ب» الّذى هو جزءُ من احد حدود القياس و به يتمّ القياس.

و بالجملة، فقولنا: و مساوى المساوى مساو، هو كبرى محذوفة، و انّما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائيّة، ليعلم انّه غيرُ متعلّقٍ بها، بسيطةً كانتا او مركبّةً، فانّه امّا مفردٌ اقترانى او مركّب من اقترانيّتين، و تحليل القياس و تركيبه من توابع القياس.

* اشارة الى القياسات الشّرطيّة الاستثنائيّة *

«لمّا كانت الاستثنائيّة هى ما يكون احد طرفى النّتيجة مذكوراً فيها و لم يجُز ان يكون مقدّمة بعينها»[1].

و لا محالة يكون جزئاً من مقدّمة و المُقدّمة الّتى يكون جُزئُها قضيّة، فهى شرطيّة فيكون احدى مقدّمتى هذا القياس، شرطيّة و يكون الأُخرى مشتملةً على وضع ما يقتضى وضع الجُزء الّذى منه النّتيجة او رفعه مجرّداً عن الشّرط، فيكون هى الجُزء الآخر و فى قضيّة أُخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررّة تارةً حال كونها جزئاً من الشّرطيّة و تارةً حال كونها مستثناة و هى بمنزلة الاوسط المتكرّر فى الاقترانيّات، لانّ الباقى بعد حذفه، هو الّذى منه النّتيجة فالقياس الاستثنائيّ مركّبٌ من شرطيّة و استثناء.

---

۱ - قوله فى الاستثنائى: «و لم يجز ان تكون مقدمة بعينها»، لانّها ان كان عين النّتيجة مذكورة فى القياس، كان مصادرة و ان كان نقيضها نافى الانتاج و المُنفصلة الحقيقية امّا ان يكون ذاتُ جزئين او اكثر، فان كان ذات جُزئين، فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، و استثناء نقيض ايّهما كان ينتج عين الآخر، فلها نتايج اربعة كُلّ منها حمليّة، و ان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد و اما ناقص و اما مساو، فاستثناء، نقيضُ جزء واحد يُنتج مُنفصلة من اعيان الباقية و استثناء عين جُزء ينتج نقيضُ البواقى و ذلک يحتمل وجهين الاوّل؛ منفصلة سالبة من البواقى، كقولنا: فليس اما زايداً و امّا ناقصاً، الثّانى حمليات يشتمل كُلّ واحد منها، على رفع جُزء من البواقى، كقولن:ا فليس زايداً و لا ناقصاً، م.

قوله: «القياسات الاستثنائيّة، امّا ان يوضع فيها متّصلة و يستثنى، امّا عين مقدّمها، فيُنتج عين التّالى مثل ان تقول: انّه ان كانت الشّمس طالعة، فالكواكب خفيّة، لكنّ الشمس طالعة فالكواكب خفيّة، او نقيض تاليها، فينتج نقيض المقدّم، مثل ان تقول: و لكنّ الكواكب، ليست بخفيّة، فينتجُ: فالشّمس ليست بطالعة و لا ينتج غير ذلك.»

اقول: المتّصلة الّتى تقع فى الاستثنائيّة، لا تكون الّا لزوميّة و الّتى وضعها الشيخ موجبة و هى تُنتجُ باستثناء عين مقدّمها، عين تاليها و باستثناء نقيض تاليها، نقيض مقدّمها، لانّ وضع الملزوم، يوجب وضع اللازم و رفع اللازم، يوجبُ رفعُ الملزوم و لا تُنتجُ غير ذلك، اى لا باستثناء عين التّالى و لا باستثناء نقيض المقدّم و ذلك لانّ التّالى، يحتمل ان يكون اعمّ من المقدّم، فلا يلزم من وضعه او رفع ما هو اخصّ منه شىء.

و السّالبة كقولنا: ليس البتّة ان كان زيدٌ يكتب، فيده ساكن، ينتجُ باستثناء عين كلّ جزء نقيض الآخر كقولنا: لكنّه يكتب، فيدُهُ ليست بساكنة، لكن يده ساكنة، فهو لا يكتُبُ و لا ينتجُ باستثناء النقيض شيئاً و ذلك لكون هذه المُتّصلة فى قوّة قولنا: كلّما كان زيد يكتُبُ فليست يدُهُ بساكنة و الشيخ قد اقتصر بالموجبة، لانّ السّالبة ترجعُ فى الحقيقة الى الموجبة.

قوله: «او يوضع فيها مُنفصلة حقيقيّة و يُستثنى عين ما يتّفق منها، فينتج نقيض ما سواها مثل انّ هذا العدد امّا تامٌّ و امّا ناقص و امّا زائدٌ، لكنّه تامٌّ فينتجُ نقيض ما بقى، او يستثنى نقيض ما يتّفق منها، فينتج عين ما بقى واحداً كان اوكثيراً مثل انّه ليس بتامّ فهو امّا زائدٌ او ناقص حتّى يستوفى الاستثناءات، فيبقى قسم واحد، او يوضع فيها منفصلة غير حقيقيّة، فامّا ان يكون مانعة الخلو فقط، فلا يُنتج الّا استثناء النّقيض لعين الآخر. مثل قولهم: امّا ان يكون هذا فى الماء و امّا ان لا يغرق لكنّه غرق، فهو فى الماء، لكنّة ليس فى الماء فهو لم يغرق، و مثل قولهم: امّا ان لا يكون هذا حيواناً و امّا ان لا يكون نباتاً لكنّه حيوان فليس بنبات او لكنّه نبات فليس بحيوان و امّا ان المُنفصلة من الجنس الّذى الفرض فيه منع الجمع فقط و يجوز ان يرتفع الاجزاء معاً، و قوم يسمّونها: الغير التامّة الانفصال او العناد، فحينئذٍ انّما ينتجُ فيها استثناء العين، فيكون النّتيجة نقيض الباقى، مثل قولنا: امّا ان يكون

هذا حیواناً و امّا ان یکون شجراً فی جواب من قال: هذا حیوان شجر».

اقول: المُنفصلة الحقیقیّة، تُنتج بعین کلّ جزء نقیض الباقی، لکونها مانعة الجمع، و بنقیض کلُّ جزء عین الباقی، لکونها مانعة الخلوّ، و نتیجةُ ذات الجُزئین تکون حملیّة، و نتیجةُ ذات الاجزاء الکثیرة اذا حصلت باستثناء نقیض جزءٍ واحدٍ فهی تکونُ منفصلة من اعیان الباقیة من الاجزاء، و اذا حصلت باستناء عین جزء واحد، فهی امّا ان تکون مُنفصلة من نقائض الباقیة او حملیّات بعددها یشتمل کلّ واحد منها، علی رفع جزء واحد منها، و المنفصلةُ الغیر الحقیقیة، ان کانت مانعة الجمع فقط، فهی تُنتجُ بالعین، دون النقیض و ان کانت مانعة الخلوّ فقط، فهی تنتجُ بالنّقیض دون العین، و جمیع ذلک ظاهر ممّا مرّ.

و هذه القیاسات، کاملةٌ غنیّةٌ عن البیان، و المُنفصلة السّالبة، لا تُنتجُ اصلاً لاحتمال اشتمالها علی اجزاء غیرُ متناسبة.

* اشارة الی قیاس الخُلف *

«قیاس الخُلف، قیاسٌ مرکّب من قیاسین؛ احدهما اقترانیّ و الآخر استثنائیّ، مثاله قولنا: ان لم یکن قولنا لیس کلّ «ج»، «ب» صادقاً فقولنا: کلّ «ج»، «ب» صادق و کلّ «ب»، «د» علی انّها مقدّمة بیّنة لا شکّ فیها او تبیّنت بقیاس فینتجُ منه ان لم یکن قولنا: لیس کلّ «ج»، «ب» صادقاً فکُل «ج»،«د» ثمّ تأخذ هذه النّتیجة و تُستثنی نقیض المحال و هو تالیها، فنقول: لکن لیس کلّ «ج»، «د» فیُنتج نقیض المقدّم و هو انّه لیس قولنا لیس کلّ «ج»، «ب» صادقاً، بل هو صادق».

اقول: المعلّم الاول، اورد قیاس الخُلف فی القیاسات الشّرطیّة و لم یوجد فی التّعلیم الاوّل شرطیّة غیر الاستثنائیّة و لذلک سمّاها: عامّة المنطقیّین، بالقیاسات الشرطیة، علی الاطلاق و ظنّ الشیخ انّ الاقترانات الشرطیّة، کانت مذکورة فی کتاب مفرد، لم ینقل الی لغتنا احتمال مجرّد اقتضاه حسن ظنّه بالمعلّم الاوّل.

و لمّا اراد لمتأخّرون تحلیل هذا القیاس و ردّه الی الاقیسة المذکورة، عسر ذلک علیهم فاختلفوا فیه کلّ الاختلاف، و ما استقرّ علیه رای الشیخ انّه مرکّب من قیاسین، احدهما اقترانیٌّ شرطیٌّ، و الآخر استثنائیٌّ من متّصلة هو فرض المطلوب غیر حقّ، و تالیها ما یلزم من ذلک و هو وضع نقیض المطلوب علی انّه حقّ، و الحملیّة هی مقدّمة

غير مُتنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة مُنتجة فينتجان متّصلة مـقدّمها المـقدّم المذكور و تاليها نتيجةُ الاقتران المذكور و هى مُناقضة لحكم يتّفق عليه.

و امّا الاستثنائيّ فهو من المُتّصلة الّتى، هى نتيجة القياس الاوّل و يُستثنى فيه نقيض تاليها الّذى كذبه الحكم المُتّفق عليه، لينتج نقيض مقدّمها الّذى هو فرض المطلوب، غير حقّ فيكون النّتيجة كونُ المطلوب حقّاً و ظاهر انّـه يـحتاجُ الى مـقدّمتين مسـلّمتين؛ احديهما ما جعلت كبرى الاقترانى، و الثّانية هو الحكم المتّفق عليه، فقياسُ الخُلف يتألّف من نقيض المطلوب و من هاتين المُقدّمتين، و الفاظ الكتاب ظاهرة، و المـطلوب فـى المثال المورد فيه ليس كل «ج»، «ب» و نقيضه كلّ «ج»، «ب» و المُـقدّمة الاولى كـلّ «ب»، «د»، و الثّانية اعنى؛ الحكم المتّفق عليه ليس كلّ «ج»، «د» و قوله فـى النـتيجة الاخيرة: «و ليس قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى وضعناه اوّلاً صادقاً بل هو صادق»، اى ليس لم يكن قولنا ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى وضعناه اوّلاً لا صادقاً بل قولنا: ليس كلّ «ج»، «ب» الّذى ادّعيناه صادقاً صادق و هذا وجهٌ صحيحٌ، لا شبهة فيه الّا انّ رأى بعض المتأخّرين، لم يسـتقرّ عليه، و ذلک امّا اوّلاً فلانّ المعلّم الاوّل، عدّ هذا القياس فى الاستثنائيّات و هذا التّحليل يقتضى كونُه مركّباً من الاقترانىّ و الاستثنائىّ فكيف يُعدّ فيها ما ليس منها، و ثـانياً انّ الاقترانيّات الشّرطيّة، لم تكن مذكورة فى الكتاب، فكيف ذكر المركّب من غـير ذكـر اجزائه؟ ثمّ انّ الشيخ افضل‌الدين محمّد ابن حسن المرقى، المعروف بالقاشى – رحمه الله – ذهب الى انّ هذا القياس، هو قياسٌ استثنائى من متّصلة مقدّمها نقيض المطلوب يحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدّمها الى حمليّة مُسلّمة مثلاً المطلوب هو ليس كلّ «ج»، «ب» و الحمليّة المُسلّمة هى كلّ «ب»، «د» و مقدّم المُتّصلة هو كلّ «ج»، «ب».

فنقول: لمّا كان كل «ب»، «د» فان كان كلّ «ج»، «ب» فكلّ «ج»، «د» و ذلک لكون هذا المقدّم، مع الحمليّة المُتسلّمة منتجاً لهذا التالى، ثمّ يُستثنى نقيض التّالى بقولنا: و لكن ليس كلّ «ج»، «د» فينتج فليس كلّ «ج»، «ب» فهذا وجه تحليله.

و الحاصل: انّ الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضِه المُستلزم لاثباته، و ربُما لايحتاج فيه الى تأليف قـياس، لبـيان التّـالى، مـثلاً اذا كـان المطلوب لا شىء من «ج»، «ب» بالاطلاق العامّ و كانت المقدّمة المسلّمة هى كلّ «ب»،

«ا» لا دائماً بل مادام «ب» فقلنا: لو لم یکن المطلوب حقّاً لکان نقیضه بعض «ج» دائماً لکنّه ممّا یناقضُ المقدّمة المذکورة بالقوّة، فهی لیست بحقّة فالمطلوب حقّ.

و الخُلف اسمٌ للشیء الرّدیء و المحال و لذلک سمّی القیاس به، و هذا التّفسیر اشبه ممّا یقال انّه سمّی به لانّه یأتی المطلوب من خُلفه، ای من ورائه الّذی هو نقیضُهُ، و هذا قد ذکره الشیخ فی مواضع آخر و هو یقابل المستقیم[1].

فالقیاس المستقیم یتوجّهُ الی اثبات المطلوب الاوّل بوجهه، و یتألّفُ ممّا یناسبُ المطلوب، و یشترطُ فیه تسلیم المقدّمات او ما یجری مجری التّسلیم و المطلوب فیه لا یکون موضوعاً اوّلاً، و الخُلفُ لا یتوجّه الی اثبات المطلوب اوّلاً بل الی ابطال نقیضِهِ و یشتمل علی ما یناقض المطلوب و لا یشترط فیه التّسلیم، بل یکون المُقدّمات بحیث لو سلّمت، انتجت و یکون المطلوب فیها موضوعاً اوّلاً و منه ینقل الی نقیضه، و عکسُ القیاس یشبهُ الخلف لانّه ایضاً ینعقدُ من اقتران ما یقابل نتیجة قیاس باحدی مقدّمتیه لیُنتج ما یقابل المُقدّمة الاُخری، و یفارقه الخُلف بانّه لا یشترطُ فیه ان یکون بعقب قیاس و لا ان ینتج ما یقابل مقدّمة قیاس بل یمکن ان یبتدأ به و یکفی فیه انتاج ما هو ظاهرُ الفساد و لا یستعمل فیه الّا المقابل بالمُناقضة و یستعملُ فی العکس مقابلة التّضادّ ایضاً، و العکسُ لا یقع فی العلوم الّا عند ردّ الخلف الی المستقیم، و الخُلفُ فی المطالب الّتی لم یتعیّن بعد لا یُفید تعیین المطلوب، لانّه مبنیٌّ علی نقیضِ المطلوب و ذلکَ یقتضی تعیّنُه، و رُبما یتّفق فی هذا الموضوع، ان یوضع بدل المطلوب غیره ممّا یظنّ انّه هو و یبنی الخلف علیه فان تمّ، دلّ علی انّ ذلک الشّیء الّذی وضع صادق و لم یدلّ علی انّه هو المطلوب نفسه او شیء من لوازمه المُنعکسة او غیر المُنعکسة، کما مرّ فی اثبات جهات

---

۱ – قوله: «یقابلُ المستقیم»، اشارةٌ الی الفرق بین الخُلف و المستقیم و ذلک من وجوه الاوّل، ان المستقیم یتوجّه الی اثبات المطلوب اوّل الامر و الخُلفُ لا یتوجّهُ الی اثبات المطلوب اولاً بل الی ابطال نقیضه، الثّانی انّ المستقیم یتألّفُ من مقدّمات مناسبة للمطلوب و الخُلفُ یشتملُ علی ما یناقض المطلوب، الثّالث انّ مقدّمات المُستقیم تجبُ ان تکون مسلّمة فی نفسها بخلاف الخُلف، الرّابع انّ المطلوب غیر موضوع فی المستقیم اوّلاً حتّی یتمّ تألیفهُ و یحصل و امّا الخُلف فانّ المطلوب فیه یوضع اولاً و یوضع نقیضه، م.

العكس و نتايج القياسات المختلطة.

و هذا هو منشاءُ الشّكوك [١] الّتى تورد على قياس الخُلف و هو العلّة فى كون الخُلف صالحاً لاثبات ما هو اعمٌّ من المطلوب اذا كان المطلوب حقّاً و ذلک ممّا لا يقدحُ فيه اذا عرف الحال.

قوله : «و امّا انّ القياس المُستقيم الحملى، كيف يرجع الى الخُلف، و الخُلف كيف يرجع اليه، فهو بحثٌ آخر ملاحظ الحال، ممّا ينعقدُ بين التّالى و بين الحمليّة و لسنا نحتاج اليه الآن، و مدارُهُ على اخذ نقيض النّتيجة و تقريبُهُ مع المقدّمة الصّادقة الّتى لا شكّ فيها، فيُنتج نقيض المقدّم المحال على حاله.»

امّا ردّ المُستقيم الحملى الى الخُلف، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البينّة من الشكلين الاخرين، و يكون باضافة نقيض النّتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المُقدّمتين و لكن هى المُشتملة على هيئة احد الشّكلين الاخيرين ليُنتج ما يقابل المقدّمة الأُخرى و لتكن هى المُتّفقة عليها، فيكون النتيجة محالة.

و بيّن انّ ذلک الانتاج، ليس للمقدّمة المُسلّمة الحقّة و لا للتّأليف المُنتج بالّذات، فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطلٌ، فالنّتيجة حقّة، و امّا ردّ الخُلف الى المستقيم، فعلى خلاف ذلک [٢] و هو ان يُضاف نقيض النّتيجة المحالة الى المُقدّمة الصّادقة اعنى؛

---

١ - قوله: «و هذا هو منشأ الشّكوک»، مثل ما يقال: الخُلف يُفيد نتائج مُختلفة فيكون باطلاً مثلاً اذا أُريد عكس السّالبة العُرفية عرفية بالخُلف، فكما انّه يدُلّ على انّ العكس عُرفية كذلک يدل انّه ممكن او مطلقٌ، فاجاب بان الدّليل اذا دلّ على اثبات المطلوب، فلا شکّ انّه يدُلّ ايضاً على اثبات ما هو اعمٌ منه و ذلک غير قادح فى دلالته على المطلوب، م.

٢ - قوله: «و امّا ردّ الخُلف الى المُستقيم فعلى خلاف ذلک»، لمّا كان رجوع القياس المستقيم الى الخُلف، ان يؤخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم و يضمّه الى احدى مقدّمتى القياس المستقيم، لينتج نقيض المُقدّمة الأُخرى، فرجوع قياس الخُلف على خلاف ذلک، لكن بهذِهِ الطّريقة بعينها فيؤخذ نقيض نتيجة قياس الخُلف و يضمّه الى احدى مقدّمتى قياس الخلف، حتى يُنتج نقيض المقدّمة الأُخرى من قياس الخلف، مثلاً القياس ليس كل «ج»، «د» و كُلّ «ب»،

القضیّة المتّفق علیها ای القضیّة المُسلّمة، لیُنتج المطلوب علی هیئة احد الاشکال مثال النّتیجة المحالة کانت فی المثال المتقدّم کلّ «ج»، «د» و قد حصلت من اضافة نقیض المطلوب و هو کلّ «ج»، «ب» الی القضیّة المسلّمة و هی کلّ «ب»، «د» علی هیئة الضّرب الاوّل من الشّکل الاوّل و هی کلّ «ب»، «د» انتج من الضّرب الرّابع من الشّکل الثّانی علی الاستقامة لیس کلّ «ج»، «ب» و هو الّذی کان المطلوب من الخُلف. و لمّا کانت النّتیجة المُخالفة هی تالی المُتّصلة فی الخُلف، فرّد الخلف الی المستقیم، یلاحظ الحال ممّا ینعقد بین التّالی المذکور فی اوّل القیاسین اللذین حلّلنا الخُلف الیهما و بین الحملیّة المسلّمة.

قوله: «و لسنا نحتاج الیه الآن»، ای: لسنا نحتاج فی معرفةِ الخُلف الی معرفة کیفیّة ارتداد المستقیم الیه و ارتداده الی المستقیم.

و اعلم انّ المطلوب اذا کان موجباً، فالخُلفُ لا ینعقد الّا علی هیئة قیاسٍ، یکون احدی مقدّمتیه سالبةً جزئیّةً و هو رابعُ الثّانی و خامس الثّالثة. و اذا کان سالباً کلّیاً، فلا ینعقدُ الّا علی هیئة قیاس یکون احدی مقدّمتیه موجبةً جزئیةً و هو ثلاث الاوّل و رابعُهُ و ثالثُ الثانی و ثلاثة ضروب من الثّالث، و علیه فقس اذا کان المطلوب جزئیّاً.

و امّا ردُّ الخلف الی المُستقیم، فان کان الخُلف علی هیئة الشّکل الاوّل، و وقع نقیض المطلوب فی صُغری الخلف، فقیاس الرّد، یکون علی هیئة الشّکل الثّانی و الّا فعلی هیئة الشّکل الثّالث و یقعُ نقیض النّتیجة المُحالة فی مثل تلک المقدّمة ایضاً صُغری کانت او کبری. و ان کان الخُلفُ علی هیئة الشکل الثانی و وقع نقیضُ المطلوب فی الصّغری فالرّدُّ

«د». فلیس کُلّ «ج»، «ب» من رابع الثانی و الّا لصدق کل «ج»، «ب» و کُلّ «ب»، «د» یُنتج کل «ج»، «د» و هو یُناقض لیس کل «ج»، «د» و هذا ردّ القیاس المستقیم الی الخُلف. فکذا العمل فی ردّ القیاس الخلف الی المستقیم، یؤخذ نقیض نتیجته و هو لیس کل «ج»، «د» و یضمّه الی کُلّ «ب»، «ج» ینتجُ لیس کل «ج»، «ب» و هو نقیضُ صغری قیاس الخُلف، و لمّا کان تحلیل قیاس الخلف الی قیاسین و الاوّل منهما و هو الاقترانی من مُتّصلة و حملیّة مسلّمة حتّی یُنتج متّصلة تالیها هی النّتیجة المُحالة. فاذا اخذنا نقیض تالی هذه المُتّصلة و ضمّناه الی الحملیّة انتج المطلوب الاوّل و هو ردّ الخُلف الی المُستقیم فقد ظهر انّ ردّ الخُلف الی المستقیم، یُلاحظ الحال فیما ینعقدُ بین تالی نتیجة اوّل القیاسین و بین الحملیّة المسلمة، م.

يكون على هيئة الشّكل الاوّل و الّا فعلى هيئة الشّكل الثّالث و يقعُ نقيض النّتيجة المحالة ابداً فى الصّغرى، و ان كان الخُلف على هيئة الشّكل الثّالث و وقع نقيض المطلوب فى الصّغرى، فالردُّ على هيئة الشّكل الثانى و الّا فعلى هيئة الشّكل الاوّل و يقعُ نقيض النّتيجة المُحالة ابداً فى الكُبرى و يتبيّن جميع ذلک بالامتحان.

النّهج التاسع

و فيه بيان قليل للعلوم البرهانيّة

* اشارةٌ *

الى اصناف قياسات من جهة موادّها و ايقاعها للتصديق

«القياساتُ البرهانيّة، مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها.[1] فان كانت ضروريّة، يستنتجُ منها الضّروريّ على نحو ضرورتها، او ممكنة، يستنتج منها الممكن.

و [القياساتُ] الجدليّة، مؤلّفةٌ من المشهورات و التقريريّات كانت واجبةً او ممكنةً، و الخطابيّة مؤلّفةٌ من المظنونات و المقبولات الّتي ليست بمشهورة و ما يُشبههُما كيف كانت و لو كانت مُمتنعة.

و الشّعريّة مؤلّفةٌ من المقدّمات المُخيّلة من حيث يعتبر تخيّلها، كانت صادقةً اوكاذبةً، و بالجملة مؤلّفة من المقدّمات المخيّلة من حيث يعتبر تخيّلهاكانت صادقة اوكاذبة، و بالجملة مؤلّفة من المقدّمات من حيث لها هيئة و تأليف ليستقبلها النّفس بما فيها من المحاكاة، بل و من الصّدق فلا مانع من ذلک و يروجّه الوزن، و لا يلتفت الى ما يقال من انّ البُرهانيّة واجبة، و الجدليّة ممكنة اكثريّة، و الخطابيّة ممكنةٌ مساويةٌ لا ميل فيها و لا

---

١ - قوله: «القياساتُ البُرهانية، مؤلّفة من المقدّمات الواجب قبولها»، قد ورد فى التّعليم الاوّل: انّ مقدّمات البُرهان ضروريّة و نتايجها ضروريّة و فهم من ذلک قوم انّها تجبُ ان تكون ضروريّة مقابلة للامكان فردّ الشيخ عليهم، بانّ المُراد انّ مقدّماتها يقينيّة واجبٌ قبولها، سواءٌ كانت ممكنة او لا و نتايجها ايضاً واجبٌ قبولها، م.

ندرة، و الشعريّة كاذبةٌ ممتنعةٌ فليس الإعتبار بذلك[۱].

و لا اشار اليه صاحب المنطق، و امّا السّوفسطائيّة، فانّها هى الّتى يستعملُ المُشبهة و تشاركُها فى ذلك[۲] المُمتحنة المُجرّبة على سبيل التّغليط، فان كان التّشبيه بالواجبات و نحو استعمالها يسمّى صاحبها سوفسطائيّاً، و ان كان بالمشهورات يسمّى صاحبها مشاغباً ممارياً، و المشاغب بازاء الجدليّ و السّوفسطائيّ، بازاء الحكيم.»

اقول: لمّا فرغ عن بيان الاحوال الصوريّة للقياسات و ما يُشبهُها، شرعَ فى بيان احوالها المادّية و هى تنقسمُ بحسبها الى خمسة اصناف[۳] و ذلك لانّها امّا ان تُفيدُ تصديقاً

---

۱ - قوله، «و ليس الاعتبار بذلك»، اى: ليس الاعتبار بما قالوا و لا هو منقولٌ عن صاحب المنطق ارسطاطاليس، فهو قولٌ مُبتدع، م.

۲ - قوله: «و يُشاركها فى ذلک»، اى: يُشارک الاقيسة السّوفسطائية، الاقيسة المُمتحنة المُجرّبة فى استعمال المشبّهات، م.

۳ - قوله: «و هى تنقسمُ بحسبها الى خمسةِ اصناف»، حاصلُهُ انّ القياس، امّا ان يُفيد التّخيّل و هو «الشّعر»، او يفيد التّصديق، فامّا ان يكون غيرُ جازمٍ و هو «الخطابة»، او يكون جازماً فامّا ان يُعتبرُ كونُه حقاً او لا، فان أُعتُبر كونه حقاً، فامّا ان يكون حقاً فهو «الُبرهان» و ان لم يكن حقاً فهو «السّفسطة». و ان لم يُعتبر كونُهُ حقاً بل يُعتبرُ فيه عموم الاعتراف فامّا ان يكون كذلک فهو «الجدل»، او لا يكون كذلک فهو «الشّغب»، و السّفسطة و الشغب، تحت المُغالطة و هذا التقسيم، مُنتشرٌ لانّه لم يلزم من عدم اعتبار الحقيّة اعتبار عموم الاعتراف، فانّ من الجائزِ ان لا يعتبر الحقيّة و لا عموم الاعتراف و الاظهر ان يُقال: القياس امّا ان يفيد التّصديق، او غيره، فان افاد التّصديق، فان افاد يقيناً فهو «البُرهان»، و ان اوقع ظنّاً، فهو «الخطابة»، و الّا فان اشتمل على عموم الاعتراف و التّسليم، فهو «الجدل»، و الّا فهو «المغالطة».

و اعلم انّ البُرهان، لمّا كان يُفيد اليقين، وجب ان يكون مباديه اليقينيات و هى القضايا الواجب قبولها، سواءٌ كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورتُهُ يقينيةَ الانتاج، فلا يكونُ الواجب قبولها، سواءٌ كانت ضروريةً او ممكنةً، و وجب ايضاً ان تكون صورتُهُ يقينيةَ الانتاج، فلا يكونُ البُرهان الّا قياساً لانّ الاستقراء و التّمثيل، ليسا بيقينى الانتاج و غايتُهُ اى علّتُهُ الغائية و غرضُهُ، انتاج اليقينيات و لمّا كان مادّة الجدل، امّا مسلّمات اى المشهورات، لانّها مسلّمةٌ بحسب الشّهرة، و امّا مسلمات بصورته ايضاً لابُدّ ان ينتج بحسب الشّهرة او التّسليم و غاية سعى

و امّا تأثيراً غيرُه اعنى؛ التّخييل و التعجّب.

و ما يُفيد تصديقاً، فيُفيدُ امّا تصديقاً جازماً، او غيرُ جازمٍ و الجازمُ امّا ان يعتبرَ فيه كونه حقّاً او لا يُعتبر، و ما يعتبر فيه ذلک، يكون حقّاً او لا يكون، فـالمُفيدُ للـتّصديق الجازم الحقّ، هو «البُرهان»، و التّصديق الجازم غير الحقّ، هو «السفسطة»، و للتّصديق الجازم الّذى لا يُعتبرُ فيه كونه حقّاً او غيرُ حقٍّ، بل يعتبرُ فيه عموم الاعـتراف بـه، هـو «الجدل» ان كان ذلک، و الّا فهو «الشّغب» و هو مع السّفسطةِ تحتَ صـنفٍ واحـدٍ هـو المُغالطة. و التّصديق الغالب غير الجازم هو «الخطابة»، و التّـخييل دون التّـصديق هـو «الشعر».

امّا القياسات البُرهانيّة، فهى القضايا الواجب قبولها و هى الّتى يكونُ التّصديق بـها ضروريّاً سواءٌ كانت فى انفسها ضروريّة، او ممكنة، فانّ كونها ضروريّة القبول، غير كونها ضروريّة فى انفسها، فان كانت ضروريّة فى انفسها، كانت نـتائجها ضـروريّةً بـحسب الامرين جميعاً، و ان كانت ممكنةً فى انفسها، كانت نتائجها ممكنةً فى انفسها ضروريّة القبول.

و بالجملة، فالقياسات البُرهانيّة، يقينيّةٌ مادّةً و صورةً و غايتُها ان ينتج اليقينيّات. و امّا القياسات الجدليّة، فهى بالمؤلّة من المشهورات و من صنفٍ واحدٍ من التّقريرات و هـى المُسلّمة من المخاطبين.

و الجدلىّ امّا مجيبٌ يحفظ رأياً ما و يسمّى ذلک الرأى وضعاً و غاية سعيِهِ ان لا يلزم، و امّا سائل معترض يهدم وضعاً ما و غاية سعيِهِ ان يلزم، فالمجُيب يؤلّف اقيسة ان قاس من المشهورات المُطلقة او المحدودة حقّاً كان او غيرُ حقٍّ، فالسأّئل يؤلّفها ممّا يتسلّمه من المُجيب مشهوراًكان او غير مشهور، و كما انّ موادّ الجدل مسلّمات و مـتسلّمات،

المجيب، اى غرضُهُ ان لا يلزم، كما انّ غرض السّائل، ان يلزم مقدّما البرهان و الجدل، تستلزم المطلوب امّا البُرهان فبحسب نفس‌الامر و امّا الجدل، فبحسب التّسليم، فـمقدّمات الخـطابة ليست تستلزمُ المطلوب فى توقّع الظنّ بالمطلوب و لو لا استلزام الجدل المطلوب، لم يحصّل به الالزام، فلابُدّ ان يكون على منهاج القياس و امّا الاستقراء، فهو لا يستلزمُ المطلوب، بل الظّنّ به، فان سلّم استلزامه المطلوب، دخل فى الجدل لكنّه مشتركٌ فى هذا التّمثيل ففيه تأمّل، م.

فصُوَرُها ايضاً ما يُنتج بحسب التّسليم و التسلّم قياساً كان او استقرائاً، و لمّا كان غاية الجدل، هى الالزام و رفعُه، لا اليقين، جاز وقوعُ الاصناف الثّلاثة من القضايا اعنى؛ الواجب و الممكن و الممتنع، فى موادّها، و امّا القياسات الخطابيّة، فهى المُؤلّفة من المظنوناتِ و المقبولات و المشهورات، فى بادىء الرّأى الّتى تُشبه المشهورات الحقيقيّة، حقّةً كانت، او باطلةً و يشتركُ الجميع فى كونها مقنعةً، و كما انّ موادّها، هى ما يصدق بها بحسب الظنّ الغالب، فصُوَرُها أيضاً ما يُنتج بحسب الظّنّ الغالب سواءٌ كان قياساً او استقرائاً او تمثيلاً.

و من القياس منتجاً كان او عقيماً، كالموجبتين فى الشكّل الثّانى بشرط ان يظنّ انّها مُنتجةٌ فهى مُقنعةٌ بحسب الموادّ و الصّور و غايتها الاقناع. و امّا القياسات الشعريّة، فهى المُؤلّفة من المُقدّمات المخيّلة من حيث هى مخيّلة، سواءٌ كان مصدّقاً بها او لم يكن، و سواءٌ كانت صادقةً فى نفس‌الامر او لم يكن و هى الّتى لها هيئة و تأليف يقتضيان تأثّر النّفس عنها، لما فيها من المحاكات او غيرها، حتّى انّ مجرّد الصّدق رُبَما يقتضى ذلك التأثّر.

و الوزنُ ايضاً يُفيدها رواجاً لانّه ايضاً محاكاة[1].

و قُدماءُ المنطقيّن، كانوا لا يعتبرون الوزن فى حدّ الشّعر و يقتصرون على التّخييل، و المُحدثون يعتبرون معه الوزن، و الجمهور لا يعتبرُون فيه الّا الوزن و القافية. و هذِهِ، هى الاقسام الحقيقيّة للحُجج بحسب المادّة.

و امّا المُغالطات، فهى ليست بحقيقيّة و ذلك لانّها انّما تكون بحسب المُشابهة و التّروّج و لو لا قصور التّمييز، لما ثبت للمُغالطة صناعة، و لذلك اخّرها الشيخ.

---

۱ - قوله: «و الوزنُ يُفيدها رواجاً لانّه ايضاً محاكاة»، لانّ النّظم الموزون، يُشابه الماء فى السّلاسة و الهواء فى اللطافة و الدُّرّ المنظومة فى السلك.

و اعلم انّ جميع الاشعار المُشتملة على القضايا المُختلفة، صغرياتٌ لكُبريات كليّة تدُلّ الصّغريات عليها مثلاً الشّعر فى صفات المحبوب صُغرى لقولنا و كُلّ من هذا، شأنه يجب ان يحب و يعشق حتّى ينتج انّ هذا من شأنه ان يحب و يعشق و لاشكّ انّ هذا يُفيد الانبساط له و الميلان اليه، فقد ظهر معنى القياسات الشّعرية على ما مثل به الشيخ فى «الشفاء»، م.

و لغير المحصّلين[1] من المنطقيّن، تقسيمات أُخر، الى هذه الاقسام يعتبرون فيه امّا الوجوب و الامكان، و امّا الصدق و الكذب.

امّا الاوّل فهو ان يقال: البُرهان يتألّفُ من الواجبات، و الجدلُ من الممكنات الاكثريّة، و الخطابة من المُمكنات المُتساوية الّتی لا ميل فيها الی احد الطّرفين و لا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل النّدرة، و الشعر من الممتنعات و يكون المُغالطةُ بحسب هذِهِ القسمة، من المُمكنات الاقلّيّة الّتی يدّعی انّها اكثريّة او واجبة.

و امّا الثّانی فان يقال: البُرهان يتألّفُ من الصّادقات، و الجدل ممّا يغلب فيه الصّدق، و الخطابة ممّا يتساوی فيه الصّدق و الكذب، و المُغالطة ممّا يغلب فيه الكذب، و الشّعر من الكاذبات.

و اقتصر الشيخ على ايراد الاوّل لانّ الذّاهبين اليه، كانوا اكثر عدداً و اقرب الى التّحصيل و ردّ عليهم بانّ القول بذلک باطلٌ، فانّ استعمال الجميع فی البرهان، لاستنتاج امثالها واقع، و مع البُطلان، فهو قولٌ مبتدع ليس ممّا يوجبه تقليد المعلّم الاوّل، الّذی تخبّطوا بسببِهِ فی مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها.

و القياسات المغالطيّة، هی المؤلّفة[2] من المُشبّهات و ما يجری مجراها اعنی:

---

۱ - قوله: «و لغير المحصلين»، طائفةٌ يعتبرون فی تقسيم الصّناعة الى الخمس الوجوب و الامكان و طائفةٌ يعتبرون الصّدق و الكذب، امّا الاوّل فهو ان يقال: مقدمات الصّناعة امّا ان تكون واجبةً، او ممكنةً او مُمتنعةً، فان كانت واجبةً فالمؤلّف منها البُرهان، و ان كانت مُمتنعة فهو الشعر، و ان كانت ممكنةً فامّا ان تكون مُمكنة اكثرية او اقليّة او مُتساويةً، فان كانت مُمكنة اكثرية فهو الجدل، و ان كانت شبيهة بمبادی الجدل او واجبةً حتّى تشابه بمبادی البرهان فهو مغالطة، امّا مشاغبة فی مقابلة الجدل، او سفسطة فی مقابلة البُرهان و امّا الثّانی، فبان يقال: المقدّمات امّا صادقة او كاذبة، او فيها صدقٌ و كذبٌ، و ما فيها صدق و كذب، امّا ان يكون الصّدق فيه غالباً او مساوياً او مغلوباً على قياس ما مرّ فی الاوّل، فالمغالطةُ امّا مقدّمات يغلب فيها الكذب على انّه يريها انّها صادقات و هی مبادی البرهان، او يغلب فيها الصّدق و هی مبادی الجدل، م.

۲ - قوله: «و القياسات المُغالطية هی المؤلفة»، استينافُ كلام فی القياسات المُغالطية و الأُولى الحاقها بما قبلها فی المُغالطات الى قوله: «و الّا فلا اعتبار بها»، ثمّ تقرير مذهب غير المحصّلين،

الوهميّات و صورها ايضاً كذلک و يشاركُها القياسات الامتحانيّة و القياسات العناديّة فى الموادّ و يخالفُها فى الغايات، و المُشبّهة منها بالواجب قبولها، تقع فى السّفسطة المُقابلة للفلسفة، و بالمشهورات فى المُشاغبة المُقابلة للجدل و غايتها التّرويج، و المشبّهات بالمظنونات.

و المخيّلات غير مُعتبرةٌ[1] لانّها ان اوقعت ظنّاً او تخييلاً فهى من جملتها و الّا فلا اعتبارَ بها، و لمّا كانت منافعُ البرهان و السّفسطة شاملةٌ لكلّ واحدٍ ممّن يتعاطى النّظر فى العلوم بحسب الاشتراک فى المصالح المدنيّة، اقتصر الشيخ فى هذا المختصر، على بيانهما دون الباقية.

* اشارةٌ الى القياسات و المطالب البرهانيّة *

«كما انّ المطالب[2] فى العلوم، قد يكون عن ضرورة الحكم، و قد يكونُ عن امكان

ثمّ توجيه الاقتصار على البرهان و السفسطة، م.

۱ - قوله: «و المُشبّهات المظنونات و المخيّلات غير معتبرة»، قد عرفت انّ الصّناعات خمس و ان مبادى البرهان اليقينات، و مبادى الجدل المشهورات، و مبادى الخطابة، المظنونات، و مبادىء الشّعر، المخيّلات، ثمّ انّ فى المُغالطة يعتبر المُشابهة باليقينيات فى السّفسطة، و بالمشهورات فى المُشاغبة، و لم يعتبر المُشابهة بالمظنونات و المخيّلات اللتين هما مبادى الخطابة و الشّعر، لانّ القضايا المُشبّهة بالمظنونات و المخيّلات ان افادت ظناً او تخيلاً فهى هى، و الّا لم يكن مقيّداً بها، ثمّ انّ منفعة البُرهان و السّفسطة عامّة تعُمّ جميع النّاس، لانّ من علمَ البُرهان و السّفسطة عامّة، تعمُّ جميع النّاس، لانّ من علم البُرهان و السفسطة، انتفع بهما، امّا بالبرهان فبالاستعمال، و امّا بالسفسطة، فللاحتراز عنه. و انّما لم يورد المُغالطة، لانّ المُشاغبة منها لا يعمّ كُلّ انسان، بل انّما هى بحسب المُشاركة فى المدينة و امّا منافعُ الجدل و الخطابة، فانّها تختصُّ بالبعض، لانّ الجدل لالزام الغير او افحامه و هو لا يتمّ الّا بالاجتماع مع الغير و كذا الخطابة، لاقناع الغير و الشّعر لتخيّله، فيكون كُلٌّ منها بحسب الغير و التّمدن بخلاف البرهان، فانّه لتحصيل الحقّ لنفسه و لا دخل للغير و الاجتماع فيه و كذا السّفسطة لاحترازه عنها، لا لاحتراز غيرِهِ عنها، فالانتفاعُ بها، لا يتوقّفُ على مشاركة و تمدّن، م.

۲ - قوله: «كما انّ المطالب»، الحاصل انّ المطالب فى العلوم امّا ضرورية، او ممكنة، او

الحكم، و قد يكونُ عن وجودٍ غير ضروريٍّ مطلق، كما قد يتعرّف من حالات اتّصالات

وجودية غير ضروريّة، امّا مثال الاوّل و الثّاني فظاهرٌ، و امّا مثال الوجوديّة فاتّصالات الكواكب و انفصالاتها، فانّها لا تدومُ ما دامت الكواكب، ثمّ انّ لكُلّ قسم من المطالب، موادُّ مخصوصةٌ منتجةٌ له، فالمُبرهنُ يستنتجُ الضّروري من الضّروري و غيرُ الضروري من غيرِ الضروري.

و تقرير جواب السّؤال ان العلم بثبوت الاوسطي للاصغر، هو الّذي يفيدُ العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر، فلو لم يكن ثبوت الاوسط للاصغر ضروري، جاز ان لا يُثبت الاوسط للاصغر، فيزول العلم به لانّ العلم بثبوت الاوسط للاصغر، موقوفٌ على ثبوتِهِ له في نفس‌الامر و اذا زال العلم بذلك الثّبوت، زال العلم بالنّتيجة الضّرورية فلا يكون العلمُ بالنّتيجة الضّرورية يقينياً لانّ اليقين، هو الاعتقاد الجازم المطابق ـ مثلاً ـ في القياس المذكور، العلم بثبوت الضّحك للانسان، انّما يكون اذا ثبت الضّحك للانسان، لكنّ الضّحك لم يثبت للانسان دائماً فيزول العلم بثبوتِهِ له عند زوال الضّحك، فيزولُ اليقين بالنّتيجة لزوال سببِهِ فقوله: «لكان الحكم عليه بالنّطق حال زوال الضّحك كاذباً»، اى مجهولاً فلا يكون هذا الاقتران مفيدُ اليقين بالنّتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضّحك لكُلّ انسان، لايكون من الحسّ، بل من العقل و لا يحكم به يقيناً ما لم يعلم علّتُهُ، فلا يكون من مقدّمات البُرهان، لانّ مقدّمات البُرهان يقينيّة و الضّحك باعتبار علّتِهِ ضروريّ الثبوت للانسان، فما استفيد الضّروري الّا من مقدّمةٍ ضرورية.

و فيهما نظرٌ من وجهين؛ الاوّلُ انّه ان كانا صحيحين، لزم ان يكون جميعُ مقدّمات البُرهان ضرورياً سواءٌ ليستنتج الضّروري او غيره، امـاّ الاوّل فلتوقّف العلم بالنّتيجة على العلم بالمُقدّمتين فلو كان احدهما غيرُ ضروريّة، جازَ زوالها، فيزول العلم بالنّتيجة فلا يكون يقيناً، و امّا الثّاني فلانّ كُلّ مقدّمة لا يحصل اليقين بها، ما لم يعلم سببها فيكون ضروريّة باعتبار سببها.

الوجهُ الثّاني، انّ العلم بالنّتيجة، لا يلزم زواله عند زوال العلم بالمُقدّمتين، لانّ العلم بالمُقدّمتين المعدّ للعلم بالنّتيجة و انتفاء المُعدّ لا يستلزم انتفاء ما هو معدّله، فاعتبار السّبب مع المقدّمة لا يستدعي ضرورتها، و انّما تكون ضروريّة لو كان السّبب دائماً و دوام السّبب المطلق غيرُ لازمٍ. و الأولى في الجواب ان يُقال: المُراد بذلك، ليس انّ القياس المُنتج الضّروري يجبُ ان يكون جميعُ مقدّماته ضروريّة، بل المراد انّه يجب ان يكونَ فيه ضروريٌّ سواءٌ كان جميعُ مقدّماته ضروريّةً او لا، و كذلك القياس المُنتج لغير الضّروري، يجب ان يكون منه غيرُ ضروري، سواءٌ كان جميع مقدّماته غير ضروريّة او لا، م.

الکواکب و انفصالاتها و کُلّ جنس یخصّه مقدّمات و نتیجة، فالمبرهنُ یُنتج الضروریّ و غیرُ الضروریّ من غیر الضّروریّ خلطاً او صریحاً.»

ذَهبَ الجمهور الی انّ مقدّمات البُرهان و نتائجه، لا تکون الّا ضروریّة کما سنذکرُه، و ذهب بعضهم الی انّ المُمکنات الاکثریّة ایضاً قد یقعُ فیها. فاشتغل الشیخ ببیان حال النّتایج اوّلاً ثمّ استدلّ بذلک علی حال المُقدّمات، امّا الاوّل فهو انّ المطالب فی العلوم، کما قد تکون ضروریّة و هی کحال الزّوایا للمثلّث و کقبول الانقسام الی غیرِ النّهایة للجسم، فقد تکون ایضاً غیرُ ضروریّة امّا مُمکنة صرفة کالبُرء للمسلولین او وجودیّة کالخسوف للقمر.

و اعلم انّ المُمکنة تکون ضروریّةً ایضاً اذا کان المطلوب هو امکان الحُکم نفسه و حینئذٍ یکونُ الامکان محمولاً لا جهة و تکون وجودیّة اذا کان المطلوب هو وجود الحکم او عدمه و الوجودیّة تکون امّا اکثریّة کوجود الّلحیة للرجل، او متساویة کالاذکار للحیوان، او اقلّیّة کوجود الاصبع الزّائدة للانسان و اقلّیّة الوجود اکثریّة العدم، فهُما داخلان فی الاکثریّ الشّامل للموجب و السّالب و یکون الوجودیّ بهذا الاعتبار، امّا اکثریّاً او مُتساویاً المُتساوی المطلق الاقلّی باعتبار الوجود فقلّما یکونان مطلوبین لتعذّر الوقوف علیهما، فالمطالب العلمیّة امّا ضروریّة و امّا وجودیّة اکثریّة، و هذا بحسب الاغلب و لهذا ذهب من ذهب الی انّ المُبرهن، لا یستعمل الّا الضّروریّات او الممکنات الاکثریّة.

و امّا التّحقیق فیقتضی انّ المُمکن اذا کانَ الامکانُ فیه جهة و الاقلّی باعتبار الوجود و کذلک المُتساوی قد یکون ایضاً مطالب للمُبرهن خارجة عنهما، فالمطالب العلمیّة بحسب التّحقیق اذن امّا ضروریّةٌ و امّا وجودیّةٌ و الشیخ لم یورد للضّروریّات مثالاً لاتّفاق الجمهور علی وقوعها فی اتّصالات الکواکب و انفصالاتها، فانّ المطلوب، لا یکون امکان وجودهما للکواکب، بل نفس وجودهما و هی لا تدوم ما دامت الکواکب موجودةً، بل تتعاقبُ علیها فهی من الوجودیّات الصرفة.

ثمّ انّهُ انتقل من بیان حال المطالب، الی الاستدلال بها، علی حال المقدّمات و هو انّ کلّ جنس من المطالب، تخصّه مقدّمات مناسبة و تفیدُهُ یقیناً، فالمُبرهن یُنتج الضّروریّ ممّا یکون جمیع مقدّماته ضروریّة، و غیرُ الضّروریّ ممّا لا یکون کذلک، بل یکون امّا

جميعها غيرُ ضروريّة او بعضها ضروريّة و بعضها غير ضروريّة.

ـ فان قيل الستم حكمتُم بانّ الصّغرى المُطلقة او المُمكنة مع الكُبرى الضّرورية، كما فى قولنا: كُلّ انسانٌ ضاحکٌ و كُلّ ضاحکٌ ناطق، ينتجُ ضروريّة، فلم لا يجوز ان يستعملها المُبرهن للمطالب الضروريّة؟

ـ قلنا: انّا حكمنا بذلک هناک، بحسب نظرنا فى مجرّد صورةِ القياس، و امّا هيهُنا فلمّا كانت المادّة ايضاً معتبرةٌ، فنقول بحسب ذلک: انّ البُرهان لا يتألّف منهما على المطالب الضّروريّة و ذلک لانّ وجود الضّحک للانسان لو كان هو الّذى يفيدُ العلم بكونه ناطقاً فقط، لكان الحكم عليه بالنّطق حال زوال الضّحک كاذباً، فلا يكون هذا الاقتران مُنتجاً لهذه النّتيجة، و ايضاً الحكم بوجود الضّحک لكلّ واحد من النّاس، لا يستفادُ من الحسّ، فانّ الحسّ، لا يُفيد الحكم الكلّى، فهو مستفادٌ من العقل و العقل، لا يحكم به يقيناً الّا اذا اسنده الى علّتِهِ الموجبة ايّاهُ المقارنة، لكُلّ واحدٍ من الاشخاص و هى كونُهُ ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علّة لهذه النّتيجة، ثمّ ان فرضنا انّ لكونه ضاحكاً علّة أُخرى، غيرُ كونِهِ ناطقاً، فكان الحكم فى الصّغرى على كلّ انسان بانّه ضاحکٌ يقيناً بالنّظر الى تلک العلّة، كانت الصُّغرى باعتبارها ما يُشبهُ قولنا: كلّ انسان فله طبيعةٌ ما هى علّة كونه ضاحكاً فى بعض الاوقات فكانت حينئذٍ ضروريّة لا وجوديّة، فاذن غيرُ الضّروريّة من جهة ما هو غير الضّروريّة، لا تنتجُ ضرورية فى البُرهان امّا الضّروريّة فى انتاج غير الضّروريّة، فلا يضُرُّ لانّ النّتيجة تتبع اخسّ المقدّمتين ـ كما مرّ ـ

فظهرَ من جميع ذلک، انّ القياسات و المطالب البُرهانيّة، قد تكونُ ضروريّةً و قد تكون غير ضروريّة من المُمكنات و الوجوديّات باصنافها. و بعد ذلک، فاراد ان يستعمل بالرّدّ على المخالفين فيه، فقال:

«فلا تلتفت الى من يقول انّه لا يستعملُ المبرهن الّا الضّروريّات و المُمكنات الاكثريّة، دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلّىّ و يستعمل فى كلّ باب ما يليق به، و انّما قال ذلک من قال من محصّلى الاوّلين على وجه غفل عنه المتأخرّون و هو انّهم قالوا: انّ المُطلق الضروریّ قد يستنتجُ فى البُرهان من الضروريّات [1] و فى غير

---

۱ – «لا يستنتج فى البرهان الّا من الضّروريّات» خ، ل.

البُرهان یستنتجُ من غیر الضّروریّات و لم یرد به غیرُ هذا. و اراد انّ صدق مـقدّمات البُرهان فی ضرورتها، او امکانها او اطلاقها صدق ضروریّ»

اقول: ذکر المعلّم الاوّل، انّ البُرهان قیاس مؤلّفٌ مقدمات یقینیّةٌ لمطلوب یقینیّ، و فسّر الیقینیّ بما یکون الحکم فیه ضروریّاً لا یزول، و فهم اکثر من تأخّر من ذلک، انّ المُبرهن لا یستعمل الّا المقدّمات الضروریّة ـ کما مرّ ذکره ـ

ثمّ لمّا صادفوا اصحاب العلوم الطبیعیّة و ما تحتها، یستنتجون غیر الضّروریّات من امثالها مع کونهم مُبرهنین، طلبوا وجه ذلک فاتی بهم القسمة المذکورة الی القول بانّه لا یستعمل الّا الضّروریّات او المُمکنات الاکثریّة، فذکر الشیخ انّ ذلک غیرُ صحیحٍ لانّ المُبرهن یطلب الیقین فی کلّ حکم ضروریّاً کان او غیرُ ضروری، فیستنتجُ کلّ حکمٍ ممّا یناسبُهُ و یلیق به الّا انّه انّما یصدق بجمیع ما یصدق به مقدّمة کانت او نتیجة بالضّرورة الّتی لا تزول، و هذهِ ضرورةٌ اُخری[1] متعلّقةٌ بالقضیّة الیقینیّة غیر الّتی هی جهة لبعضها.

ثمّ انّ الشیخ اوّل کلام المُحصّلین الاوّلین، یعنی: المعلّم الاوّل، علی وجهٍ یطابقُ الحقّ فقال: انّه یحتمل احد معنیین؛ احدهما ان یحمل الضّروری، علی الّتی هی جهة لبـعض مقدّمات البُرهان و نتایجها و انّما خصّ الضّروریّات منها بالذّکر لانّ المُبرهن یسـتنتجُ الضّروری من مثله و غیرِهِ من اصحاب الصّناعات الآخر رُبما یستنتجهُ من غـیره و لا یُبالی بذلک. و الثّانی ان یحمل الضّرورة علی الّتی یتعلّقُ بـصدق جـمیع المُـقدّمات و النّتایج الیقینیّة، و هی الضّرورة الثّانیة اللاحقة للحکم.

قوله: «و اذا قیل فی کتاب البُرهان[2] الضّروری، فیُراد به، ما یعمّ الضّروریّ المورد فی

---

۱ - قوله: «و هذهِ ضرورةٌ اُخری» و هی وجوب الصّدق، فالمُراد بکون المـقدّمات ضـروریّة کونها ضروریة الصّدق، سواءٌ کانت ضروریة فی نفسها او ممکنة، و ایّاها عنی بقوله: «و هـی الضّرورة الثّانیة اللاحقة بالحکم»، لا الضّرورة بشرط المحمول لانّها لا تُثبت فی القضایا المُمکنة و هی مقدّمات البرهان، م.

۲ - قوله: «و اذا قیل فی کتاب البرهان»، المُراد بالضّروری فی کتاب القیاس الضّرورة الذّاتیة و فی کتاب البرهان، ما یعمّ الضّرورة الذّاتیة و الوصفیة، و هی الّتی نسبة المحمول فـیها الی

كتب القياس و ما يكون ضروريّة ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف بـه لا الضّروريّ الصّرف، و قد يستعمل في مقدّمات البُرهان، المحمولات الذّاتيّة على الوجهين الاوّليـن اللذين فسّر عليهما الذّاتيّة في المقدّمات.»

اقـول: قد ذكر انّ شرايط مقدّمات البرهان خمسةٌ؛ اوّلها ان يكون اقدم من نـتائجها بالطّبع لتكون عللالها، و ثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل، اى يكون اعرف منها ليكون عللا للتّصديق بها، و ثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها و ذلک بان يكون محمولاتها ذاتيّة لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين فى النّهج الاوّل، اعنى؛ الذّاتيّ المقوّم و العرضُ الذاتيّ فانّ الغريب، لا يُفيد العلم بما لا يُناسبه[1] و رابعها ان تكون ضروريّةً امّا بحسب الذّات و امّا بحسب الوصف، اى تكون مطلقةً عُرفيّة شاملةً لهُما و ذلک لانّ المحمول على شىء، بحسب جوهره و هو المحمول[2] المُناسب للموضوع فرُبما يزولُ بزوال الموضوع عمّا هو عليه حالک ونه موضوعاً، و رُبما لا يزول و ذلک لانّه ينقسم الى ما يحملُ عليه

الموضوع ضرورية، مادام وصف الموضوع. و يجب ان يكون محمولات مقدّمات البُرهان ذاتية لموضوعا على احد الوجهين المذكورين، في اوّل الكتاب و هو ان يكون مقوّمة للـموضوع او لاحقه له في جوهرِهِ. فقد في قوله: «و قد يـستعملُ فى مقدّمات البرهان»، للتحقيق للتّعليل، م.

۱ – قوله: «فانّ الغريب لا يُفيدُ العلم بما لا يُناسبه»، يعنى: الاعراض الغريبة، لا يُـفيدُ العـلم بالاعراض الذّاتية الّتى هى محمولات مسائل العلوم و يُقام عليها البراهين، كما انّ النّتائج هى اثبات الاعراض الذّاتية، فلابُدّ من استعمالها فى المقدّمات لتكون مناسبة للنتائج، م.

۲ – قوله: «و ذلک لانّ المحمول على شىء بحسب جوهره و هو المحمول»، هذا بيانٌ لعـدم الاقتصار فى المقدّمات الضّرورية عـلى الضّـرورى، بـحسب الذّات و ذلک لانّ مـحمولات مقدّمات البرهان، هى المُناسبة لموضوعاتها، و المحمول المُناسب ما يـحمل بـحسب جـوهر الموضوع، و المحمول بحسب جوهر الموضوع، رُبما يزول بزوال الموضوع و رُبما لا يزول، و المشروط بكون الموضوع، على ما وضع اىّ الضّرورة مادام وصف الموصوف يشمل المحمول الزّايل و غيرُ الزايل لانّ ما ثُبت فى جميع اوقاف، وصف الموضوع يجوز ان يثبت فى اوقات آخر و هى أوقات عدم وصف الموضوع، بخلاف الضّرورى الذّاتى فانّ الضرورة اذا كانت ناشئةً من ذات الموضوع، فاذا عدمت الذّات، عُدمت الضّرورة فلابُدّ من اخذ الضّرورى بالتّفسيرالاعمّ ليتناول الضّرورى بحسب الذّات الوصف، م.

بسبب ما لا یساویه کالجنس، و هذا رُبما یزول بزوال نوعیّتِهِ و ربما لا یزول. مثلاً الخفیفُ اذا حمل علی الهواء فانّه یزول اذا صار مائاً لا یزول اذا صار ناراً فالمرئیُ اذا حمل علی الاسود فانّه یزول اذا صار شفّافاً و لا یزول اذا صار ابیض فالضّروریّ بحسب الذّات، رُبما لا یشمل الزّائل بزوال الموضوع، عمّا هو علیه حال‌کونه موضوعاً، و المشروط بکون الموضوع، علی ما وضع یشمل الجمیع. و خامسُها ان تکون کلّیة و هی هیهُنا ان تکون محمولةً علی جمیع الاشخاص و فی جمیع الازمنة حملاً اولیّاً ای لا یکون بحسب امرٍ اعمّ من الموضوع، فانّ المحمول بحسب امرٍ اعمّ، کالحسّاس علی الانسان، لا یکون محمولاً حملاً اوّلیّاً، و لا بحسب امرٍ اخصّ من الموضوع فانّ المحمول بحسب امرٍ اخصّ کالضّاحک علی الحسّاس، لا یکون محمولاً علی جمیع ما هو حسّاس، بل علی بعضه فلا یکون حملُهُ علیه کلّیّاً.

و اعلم انّ الاخیرین من هذِهِ الشّروط، یختصّان بالمطالب الضّروریّة و الکُلّیّة و اقتصر الشیخ هیهُنا علی ذکر شرطین من هذه الخمسة و هما الثّالث و الرّابع، و ذلک لانّ الاوّل یختصّ ببرهان اللمّ و سنذکره مع الشّرط الثّانی عند ذکر اقسام البُرهان، و الخامس یندرج بالقوّة فی الشّرطین المذکورین و ذلک لانّ الحمل علی جمیع الاشخاص هو حصرُ القضیّة، و کونُهُ فی جمیع الاوقات مندرجٌ فی ضرورة الحکم المذکور، و کونه اوّلیّاً یندرج[1] فی کونه ذاتیّاً بالمعنی الثّانی علی بعض الوجوه.

قوله : «و امّا فی المطالب فانّ الذّاتیّات المقوّمة لا تطلب البتّة و قد عرفت خطاء من یخالف فیه و انّما تطلب الذاتیّات بالمعنی الآخر.»

اقول: قد ذکر فی النّهج الاوّل انّ الشّیء مستحیلٌ ان یتمثّل معناه فی الذّهن، خالیاً عن تمثّل ما هو ذاتیّ مقوّم له، و بیّن من ذلک استحالة معرفة الشّیء مع الجهل بمقوّماته، فاذن

---

۱ - قوله: «و کونُهُ اولیاً یندرج»، بهذا مستفادٌ من الشّرط الثّالث، فانّه اذا کانت محمولات المقدّمات ذاتیات، او اعراضاً ذاتیةً، فالحمل فیها لا یکون بسبب امرٍ اعمّ او اخصّ و انّما قال: «علی بعض الوجوه»، لانّ الاعراض الذّاتیة، لا یجب ان تکون ضروریّة للممنوع و هیهُنا المحمولات ضروریّة و اعراض ذاتیة، فهی اعراضٌ ذاتیةٌ علی بعض الوجوه، م.

لا يكون المقوّم مطلوباً البتّة، و المخالفون فی ذلک، هم اهل الظّاهر من الجدليّن، فـانّهم يذهبون الى انّ الجنس، يجب ان يثبت اوّلاً وجوده للموضوع و ثانياً كونه واقعاً فی جواب ما هو، ليتحقّق جنسيّته، و قد ظهر ممّا مرّ خطأهم. فالمطالب البُرهانيّة، هی الاعـراض الذّاتيّة المذكورة. فان قيل: اليس كون النّفس و الصّورة جوهراً احد المطالب العلميّة، مع انّ الجوهر جنس لها، و ايضاً فانّكم تقولون: الجسم محمولٌ على الانسان لانّه محْمولٌ على الحيوان و هذا بيان حمل ذاتی الانسان عليه. اُجيب عن الاوّل[1] بانّ النّفس انّـما عرفت فی اوّل الامر، لا من حيث ماهيّتها، بل من حيث انّها شیءٌ ما يتصرّف فی الجسم و يصدرُ عنها اثر فيه، و الجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهيّة المُسمّاة بالنّفس الّتی لم يتحصّل فی العقل الّا بعد العلم بجوهريّتها، و كذلک القول فی الصّورة و ما يجری مجراها، و عن الثّانی بانّ المـطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان، بل هو العلّة لثبوته و انّما تلوح علّيّته عند اخطاره بالبال متوسّطاً بينهما و اذا ثبت انّ المطلوب، لا يكون ذاتـيّاً مـقوّماً فـقد ظـهر انّ مـحمولی المُقدّمتين لا تكونان مقوّمين معاً بل انّما تكونان على احد المأخذين اللّذين ذكرناهما فی النّهج الاوّل.

فی مقدّمات العلوم و موضوعاتها[2]

* اشارةٌ الى الموضوعات و المبادی و المسائل فی العلوم *

«و لكُلّ واحدٍ من العلوم شیءٌ أو أشياءٌ متناسبةٌ يبحثُ عن احواله و عن احـوالهـا، و

---

١ – قوله: «اُجيبَ عن الاوّل»، حاصلُ هذا الجوابُ انّ الماهيّة اذا كانت متصوّرة بكنهِ حقيقتها، لا يطلبُ ثبوت ذاتياتها لها بالبُرهان، و امّا اذا كانت متصوّرة بعارض من عوارضها، فجايزٌ لانّ الذّاتيات ليـست ذاتيةً للعارض المعلوم، بل للمعروض المجهول.

و الجوابُ عن الثانی، انّ ثبوت الذّاتی للماهيّة، ليس بمطلوب و امّا لميّة ثبوتها، فيمكن ان تكون مطلوبة، فانّا اذا علمنا انّ الانسان جسمٌ، فرُبما لا نعلم اللّميّة فی حمل الجسم عـليه، فـنجعل الحيوان فيه وسطاً، م.

٢ – فی بعض النّسخ.

تلک الاحوال هى الاعراض الذّاتية له و يسمّى الشىء «موضوع» ذلک العلم» مثلُ المقادير للهندسة.»

قوله: موضوعُ العلم. هو الّذى يبحث فى ذلک العلم عن احواله. و الشّىء الواحد. قد يكون موضوعاً لعلم امّا على جهة الاطلاق كالعدد للحساب و امّا لا على الاطلاق، بل من جهة ما يعرض له عارض. امّا على جهة ما يعرض له عارض امّا ذاتىٌّ له كالجسم الطّبيعى، من حيث يتغيّر للعلم الطّبيعى. و غريب كالكُرة المتحرّكة لعلمها.

و الاشياء الكثيرة. قد تكونُ موضوعات لعلمٍ واحدٍ. بشرط ان تكون متناسبة، و وجه التّناسب ان يشترك فى ما هو ذاتىّ كالخطّ و السّطح و الجسمُ اذا جعلت موضوعات للهندسة. فانّها تشتركُ فى الجنس اعنى: الكمّ المتّصل القارّ الذّات. و امّا فى عرضىّ كبدن الانسان و اجزائه و احواله و الاغذية و الادوية و ما يشاكلها اذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطّبّ. فانّها تشترک فى كونها منسوبةً الى الصّحّة الّتى هى الغاية فى ذلک العلم. و انّما سمّى هذا الشّىء او الاشياء بموضوع العلم لانّ موضوعات جميع مباحث ذلک العلم. تكونُ راجعةً اليه بان يكون هو نفسِه كما يقال: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ. و يكون جزئيّاً تحته. كما يقال الثّلاثة فردٌ. او جزءٌ منه كما يقال فى الطّبيعىّ: الصّورةُ تفسدُ و تخلف بدلًا. و عرضاً ذاتيّاً له كما يقال: الفردُ امّا اوّلىٌّ مركّب، و انّما يبحث فى العلم عن احوال موضوع العلم. اى عن اعراضه الذّاتيّة الّتى مرّ ذكرها فى النّهج الاوّل. فهى محمولات جميع مسائل العلم الّتى يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه

قوله : «و لكلّ علم، مبادئ و مسائل.[1] فالمبادىء هى الحدود و المقدّمات الّتى منه

---

۱ - قوله. «و لكلّ علم. مبادى و مسائل». وجه الحصر. انّ ما يتعلّق بالعلم، ان كان ممّا يبحث فيه عن عوارضِه الذّاتية. فهو الموضوع. و ان لم يكن. فان كان مقصوداً بالذّات فى ذلک العلم فهو المسائل. و الّا فهو المبادى. ثمّ انّ الشارح عرّف المبادى بالاشياء الّتى يبتنى عليها، اى يتوقّف مسائل العلم عليها. و فيه نظرٌ. لانّ الاصول الموضوعة، يكون البُرهان عليها، فى علم آخر، مع انّ مسائل العلم، يتوقّف على ذلک البُرهان ايضاً اذ معرفةُ الاصول الموضوعة، لمّـ

تلک الاحوال هی الاعراض الذّاتیّة له و یسمّی الشیء «موضوع» ذلک العلم، مثلُ المقادیر للهندسة.»

اقول: موضوعُ العلم، هو الّذی یبحث فی ذلک العلم عن احواله، و الشّیء الواحد، قد یکون موضوعاً لعلم امّا علی جهة الاطلاق کالعدد للحساب و امّا لا علی الاطلاق، بل من جهة ما یعرض له عارض، امّا علی جهة ما یعرض له عارض امّا ذاتیٌّ له کالجسم الطّبیعی، من حیث یتغیّر للعلم الطبیعی، او غریب کالکُرة المتحرّکة لعلمها.

و الاشیاء الکثیرة، قد تکونُ موضوعات لعلمٍ واحدٍ، بشرط ان تکون متناسبة، و وجه التّناسب ان یتشارک فی ما هو ذاتیّ کالخطّ و السّطح و الجسمُ اذا جعلت موضوعات للهندسة، فانّها تتشارکُ فی الجنس اعنی؛ الکمّ المُتّصل القارّ الذّات، و امّا فی عرضیّ کبدن الانسان و اجزائه و احواله و الاغذیة و الادویة و ما یشاکلها اذا جعلت جمیعاً موضوعات علم الطّبّ، فانّها تتشارک فی کونها منسوبةً الی الصّحّة الّتی هی الغایة فی ذلک العلم، و انّما سمّی هذا الشّیء او الاشیاء بموضوع العلم لانّ موضوعات جمیع مباحث ذلک العلم، تکونُ راجعةً الیه بان یکون هو نفسِهِ کما یقال: العدد امّا زوجٌ و امّا فردٌ، او یکون جزئیّاً تحته، کما یقال: الثّلاثة فردٌ، او جزءٌ منه کما یقال فی الطّبیعیّ: الصّورةُ تُفسدُ و تخلّف بدلاً، او عرضاً ذاتیّاً له کما یقال: الفردُ امّا اوّلیٌّ مرکّب، و انّما یبحث فی العلم عن احوال موضوع العلم، ای عن اعراضه الذّاتیّة الّتی مرّ ذکرها فی النّهج الاوّل، فهی محمولات جمیع مسائل العلم الّتی یکون اثباتها للموضوعات هو المطالب فیه.

قوله : «و لکلّ علم، مبادیٌ و مسائل.[1] فالمبادیء هی الحدود و المقدّمات الّتی منها

---

۱ – قوله: «و لکُلّ علم، مبادی و مسائل»، وجه الحصر، انّ ما یتعلّق بالعلم، ان کان مما یبحث فیه عن عوارضِهِ الذّاتیة، فهو الموضوع، و ان لم یکن، فان کان مقصوداً بالذّات فی ذلک العلم، فهو المسائل، و الّا فهو المبادی. ثمّ انّ الشارح عرّف المبادی بالاشیاء الّتی یبتنی علیها، ای یتوقّف مسائل العلم علیها. و فیه نظرٌ، لانّ الاصول الموضوعة، یکون البُرهان علیها، فی علمٍ آخر، مع انّ مسائل العلم، یتوقّف علی ذلک البُرهان ایضاً اذ معرفةُ الاصول الموضوعة، لمّا

تؤلّف قياساته، و هذه المقدّمات امّا واجبةُ القبول، و امّا مسلّمةٌ على سبيل حُسنِ الظنّ بالمعلّم تصّدر في العلوم، او مسلّمة في الوقت الى ان يتبيّن و في نفس المتعلّم تشكّك فيها.

و الحدودُ فمثل الحدود الّتي تورد لموضوع الصّناعة و اجزائه و جزئيّاته، ان كانت و حدود اعراضه الذّاتيّة و هذه ايضاً تصّدر في العلوم، و قد يجمع المسلّمات على سبيل حسن الظّنّ بالمعلّم و الحدود في اسم الوضع فتسمّى اوضاعاً لكنّ المسلّمات منها يختّص باسم الاصل الموضوع، و المُسلّمات على الوجه الثّاني تُسمّى مُصادرات و اذاكان لعلم ما اصول موضوعة فلابُدّ من تقديمها و تصدير العلم بها، و امّا الواجب قبولها فعن تعديدها استغناءٌ، لكنّها رُبما خصّصت بالصّناعة و صدّرت في جملة المقدّمات، و كُلّ اصل موضوع في علم، فانّ البُرهان عليه من علم آخر.»

اقول: المبادى، هى الاشياء الّتى يبنى العلم عليها و هى امّا تصورّات و امّا تصديقات، و التّصوّرات هى حدود اشياء، تستعمل فى ذلک العلم و هى امّا موضوع العلم، كقولنا فى الطّبيعى: الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثّلاثة، و امّا جزءٌ منه، كقولنا: الهيولى، هو الجوهر الّذى من شأنه القبول فقط.

و امّا جُزئيٌّ تحته كقولنا: الجسم البسيط، هو الّذى لا يتألّفُ من اجسامٍ مختلفة الصّور و امّا عرضٌ ذاتىّ له كقولنا: الحركة كمال اوّل لما بالقوّة، من حيث هو بالقوّة، و هذه الاشياء، تنقسم الى ما يكون التّصديق بوجوده متقدّماً على العلم و هو الموضوع و ما يدخل فيه، و الى ما يكون التّصديق بوجوده انّما يحصل فى العلم نفسه و هو ما عداهما كالاعراض الذاتيّة.

توقّف على ذلک البُرهان، فما يتوقّف عليها يتوقّف على ذلک البُرهان قطعاً. فالاولى ان يقال ـ كما ذكره الشيخ ـ المبادى، امّا تصوّرات و هى الحدود، او تصديقاتٌ و هى المقدّمات الّتى تؤلّف منها قياسات ذلک العلم، اى المقدّمات الّتى ذكرت فى تلک القياسات بالفعل و امّا برهان تلک المقدمات، فليس من مبادى ذلک العلم الّا لزم ان يكون علمُ جزء علم آخر و يكون احد المعنيين مختلطاً بالآخر، وكأنّ الشيخ اشار اليه بقوله: «و كُلّ اصل موضوع فى علم، فانّ البُرهان عليه فى علمٍ آخر.»

فحدود القسم الاوّل، حدودٌ بحسب الماهيّات، و حدود القسم الثانى اذا صورّتها[1] ما كانت حدوداً بحسب الاسماء، و يمكن ان يصير بعد التّصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيّات.

و امّا التّصديقات، فهى المُقدّمات الّتى منها يؤلّفُ قياسات العلم و تنقسم الى بيّنة يجب قبولها و يسمّى «القضايا المُتعارفة» و هى المبادى على الاطلاق، و الى غير بيّنة، يجبُ تسليمها ليبتنى عليها و من شأنها ان يبيّن فى علمٍ آخر، و هى مبادىء بالقياس الى العلم المبنىّ عليها و مسائل بالقياس الى العلم الآخر، و هذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما و على حُسن الظنّ بالمعلّم، سمّيت «اصولاً موضوعة» و ان كانت مع استنكار و تشكيک سمّيت «مصادرات».

و قد يكون المقدّمة الواحدة اصلاً موضوعاً عند شخص و مصادرةً عند آخر، و يسمّى «الحدود» و الواجبُ تسليمها معاً اوضاعاً و هى قد توضعُ فى افتتاح العلوم، كما فى الهندسة، و قد تختلط بمسائلها كما فى الطّبعيّات، و لابدّ من تقديمها، على الجُزء المحتاج اليها من العلم، اذا كانت مخلوطة هى بالمسائل، و تصديرُ العلم بها اولى.

و يمكن ان يُفهم من ظاهر كلام الشيخ، انّ الحدود و الاصول الموضوعة، هى الّتى يصدّر بها دون المُصادرات، لانّه خصّهما بذلک و الحقّ انّ حكم الثّلاثة فى التصدير، واحدٌ.

و امّا الواجب قبولها، فعن تعديدها استغناء لظهورها و هى تنقسم الى عامّ، يستعمل فى جميع العلوم كقولنا: الشىء الواحد، يكون امّا ثابتاً او منفيّاً و الى خاصّ ببعضها كقولنا: الاشياء المُساوية لشىء واحد، متساويةٌ فانّه يستعمل فى الرّياضيّات لا غير، و الموردُ من ذلک فى فواتح العلوم، يجب ان يخصّص بالعلم و الّا فالتّصدير به قبيحٌ، و التّخصيص قد يكون بالجُزئين جميعاً كما يقال فى الهندسة: المقدارُ امّا مشاركٌ و امّا مباينٌ، فخصّص الموضوع الّذى هو الشّىء بالمقدار و المحمول الّذى هو المُثبت و المنفىّ بالمُشارک و المُباين و بهذا التّخصيص صارت القضيّة العامّة، خاصّةً بالهندسة و صالحةً لان يقدّم فى مقدّماتها، و قد يكون بالموضوع وحده كما يقال: المقاديرُ المساوية لمقدارٍ واحد،

---

[1] - «صودرت بها» خ، ل.

متساوية فخصّص الموضوع الّذى هو الاشياء بالمقادير و يصيرُ المحمول ايضاً متخصّصاً بتخصّصه، فانّ المُتساوية المقدار، غير المُتساوية العدد، فهذه هى المبادى.

و امّا المسائل، فهى الّتى يشتمل العلم عليها و تبيّن فيه و هى مطالبه. و الفاضل الشارح قال:

و التّصديقات امّا واجبةُ القبول و يسمّى تلک مع الحدود «اوضاعاً»، و منها مسلّمة على سبيل حُسن الظنّ بالمعلّم و هى تصدّر فى العلم و هى الّتى تسمّى «مصادرات»، و منها مسلّمة فى الوقت الى ان يبيّن فى موضعٍ آخر و فى نفس المتعلّم فيه شکّ، ثمّ انّ تلک القضايا، ان كانت اعمّ من موضوع الصّناعة، وجب تخصيصُها به و ان كانت غيرُ بيّنة بذاتها، وجب بيانها فى علمٍ آخر.

اقول: فى هذا الكلام خبطٌ كثيرٌ فانّ واجبة القبول لا تسمّى اوضاعاً و السملّم على سبيل حُسن الظّن لا يسمّى مصادرت، و جميه هذه القضايا، لا يخصّص بل الواجب قبولها، و ذلک عند التّصدير بها و امّا ان لم يصدر بها فانّها لشّدة وضوحها يستعمل فى كثيرٍ من المواضع على عمومها من غيرِ تخصيص. و لا ادرى كيف وقع هذا منه فلعلّ من الناسخين، و الله اعلم.

* اشارةٌ فى نقل البُرهان و تناسُبِ العلوم *

«اعلم انّه اذاكان موضوعُ علم ما اعمّ من موضوع علم آخر، امّا على وجه التّحقيق و هو أن يكون احدُهُما و هو الأعمّ جنساً للآخر، و امّا على أن يكون الموضوع فى أحدهما قد أُخذ مطلقاً و فى الآخر مقيّداً بحالةٍ خاصّةٍ فانّ العادة قد جرت بأن يسمّى الأخصّ موضوعاً تحت الأعمّ. مثالُ الأوّل علم المجسّمات تحت علم الهندسة، و مثالُ الثّانى علم الأُكر متحرّكة تحت علم الأُكر. و قد يجتمع الوجهان فى واحدٍ فيكونُ أولى باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة، و رُبماكان موضوع علمٍ ما مبايناً لموضوع علمٍ آخر لكنّه ينظر فيه من حيث أعراض خاصّة لموضوع ذلک فيكوّن أيضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب»

اقول: العلوم تتناسب و تتخالفُ بحسب موضوعاتها، فلا يخلو امّا أن يكون بين موضوعاتها عمومٌ و خصوصٌ، ام لا يكون، فان كان، فامّا أن يكون على وجه التّحقيق أو

لا يكون، و الّذى يكونُ على وجه التّحقيق، هو الّذى يكون العموم و الخصوص بأمرٍ ذاتيٍّ و هو أن يكون العامُّ جنساً للخاصّ، كالمقدار و الجسم التّعليميّ اللذينِ أحدهما موضوعُ الهندسة و الثّانى موضوع المُجسّمات، و العلمُ الخاص الّذى يكونُ بهذه الصّفة يكونُ تحت العامّ و جزءٍ منه، و الّذى ليس على وجه التّحقيق هو الّذى يكون العموم و الخصوص بامرٍ عرضّيٍ و ينقسمُ الى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلک الشىء فى العامّ مطلقاً و فى الخاصّ مقيّداً بحالة خاصّة كالأُكر مطلقةً و مقيّدةً بالمُتحرّكة اللذين هما موضوعا علمين، و الى ما يكون الموضوع فيهما شيئين و لكن موضوع العامّ عرضٌ عامٌّ لموضوع الخاصّ كالوجود و المقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة و الثانى موضوع الهندسة، و العلمُ الخاصّ الّذى يكون على هذين الوجهين، يكون تحت العلم العامّ و لكنّ لا يكون جزء منه[1]. و قد يجتمعُ الوجهان أى الّذى بحسب التّحقيق و الّذى ليسَ بحسبِهِ فى واحدٍ فيكونُ الخاصّ بالوجيهن أولى بأن يُطلق عليه أنّه موضوعٌ تحت العامّ من الخاصّ بأحد الوجهين و هو مثلُ علمُ المناظر فانّ موضوعهُ تحت موضوعِ علمُ الهندسة بالوجهين و ذلک لأنّ موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النّور المتّصل بالبصر.

فالخطوطُ المفروضة فى سطح مخروط، ما هى نوع من المقادير و لذلک يكون العلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأوّل و يكونُ جزءٌ منه. فاذن علم المناظر داخلٌ بالمعنى الثّانى[2] تحت ما هو داخل بالمعنى الأوّل تحت الهندسة. فهو أولى بالدّخول

---

١ – قوله: «العلمُ الخاص الّذى يكون على هذين الوجهين تحت العلم العام و لكنّه لا يكون جزئاً منه» لقائل أن يقول: المطلقُ يكون جزئاً من المقيّد و لابُدّ أن يكون العلم الخاص على الوجه الاول جزئه كما اذا كان العلم جنساً. و الجواب أنّ المطلق تمام ماهية المقيّد لا جزءه لانّ القيد خارجٌ عن الماهية.م

٢ – قوله: «فاذن علم المناظر داخلٌ بالعمنى الثانى»، أى بمعنى العلم الباحث عن الخطوط فى سطح المخروط المتّصل بالبصر تحت العلم الاوّل و هو العلم الباحث عن الخطوط فى سطح مخروط ما و هو داخلٌ تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدّخول تحت الهندسة، و الّا نسب باقى الكتاب أن يقال قد اجتمع فى المناظر كون موضوعه نوعاً من موضوع الهندسة و كونه

ممّا يكون دخول بأحد المعنيين، و حينئذٍ يكونُ اسمُ المُوضوع انّما يقعُ بالتّشكيك الّذى بمعنيين و على الّذى بمعنى واحد، و أمّا اذا لم يكن بين الموضوعات عمومٌ و خصوصٌ فامّا أن يكون الموضوع شيئاً واحداً، أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانّها من حيثُ الشّكل موضوعةٌ للهيئة و من حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسّماء و العالم من الطبيعىّ كذلک قد يتّفق اتّحاد بعض المسائل فيها بالموضوع و المحمول و اختلافها بالبراهين كالقول بأنّ الارض مستديرةٌ و هى فى وسط السّماء فيهما، و امّا أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكونُ شيئين مختلفين، و لا يخلو امّا أن يكون بينهما تشاركٌ فى البعض، أو لا يكون. فان كان، فهو مثل الطّبّ و الاخلاق، فانّ موضوعهما اشتركا فى البحث عن القُوى الانسانيّة لكن عن جهتين مُختلفين و لذلک يقعُ فى بعض مسائلهما اتّحاد فى الموضوع، و ان لم يكن بينهما تشارک، فامّا أن يكونا معاً تحت ثالثٍ فيكون العلمان مُتساويين فى الرّتبة، كالهندسة و الحساب، و امّا أن لا يكون كذلک و لا يخلو امّا أن يوضع أحدهُما مقارناً لاعراض ذاتية[1] يختّص بالآخر، او لا يوضع فان وضع

متخصصاً بقيدٍ و هو الاتصال بالبصر و اذا كان أحدُ هذين الوجهين يجعل العلم تحت العلم، فعند اجتماعها كان اولى. م

١ - قوله: «امّا ان يوضع احدهما مقارناً لاعراض ذاتية»، اى يكون موضع احد العلمين مقارناً لاعراض خاصّة لموضوع الآخر كموضوع الموسيقى و الحساب، فان موضوع الموسيقى النّغم، من حيث يعرض لها نسبٌ عددية يقتضيه التّأليف، و النّغم من الكيفيّات المسموعة فلو لا تلک الحيثيّة كانت جزء من الطّبيعى لكن النّسب العدديّة اعراض خاصّة للعدد الذى هو موضع علم الحساب، فيكون الموسيقى تحت علم الحساب، مع تباين موضوعاتهما و ذلک لانّ النّغم، اذا بحثَ فيها عن النّسب العددية، فلابُدّ الن يعتبر فيها ضربٌ من التعدد و فكانّها فرض عدداً مخصوصاً فيندرجُ بهذا الاعتبار، تحت العدد الّذى هو موضوع علم الحساب، و الحاصل انّ العلوم امّا مُتداخلةٌ او متناسبةٌ، او متباينةٌ و ذلک يتعلّق بتداخل موضوعاتها و تناسبها و تباينها، فان كانت موضاعاتها متداخلة، اى يكون موضوع احد العلمين اعمّ من موضوع العلم الآخر، سميّت العلومُ متداخلة و يسمّى العلم الخاص موضوعاً تحت العلم العام، و ان لم تک الموضوعات مُتداخلة، بان كانت واحدة، لكن تتعدد بالاعتبار و كانت اشياء لكنّها مشتركةٌ فى البحث او تندرج تحت جنس واحد، سميّت متناسبة، و الّا فمتباينة، م.

فيكون العلم الباحثُ عنه من حيث يبحثُ عن تلك الأعراض، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر و ذلک کالموسیقی و الحساب.

فانّ موضوع الموسيقى هو النّغم، من حيث يعرضُ لها التّأليف و البحث عن النّغم المطلقة يكون جزءً من العلم الطبيّ، لكنّه يبحثُ فى الموسيقى من حيث يعرضها نسبة عاديّة مقتضيةٌ للتّاليف و كان من حقّ تلك النّسب اذا كانت مجرّدة ان يبحث عنها فى الحساب فلذلک صار هذا البحث تحت الحساب دون الطّبيعىّ، و أمّا ان لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متبائنان مطلقاً كالطّبيعىّ و الحساب. و قد حصل عن هذا البحث أنّ كون علم تحت آخر انّما يكون على أربعةَ أوجهٍ أحدهما أن يكون الموضوع العالى جنساً لموضوع السّافل، و ثانيها ان يكون موضوعهما واحداً لكنّه وضع فى احدهما مطلقاً و فى الآخر مقيداً و ثالثها أن يكون موضوعُ العالى عرضاً عامّاً لموضوع السّافل و رابعُها أن يكون البحث عن موضوع السّافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالى. و الشيخُ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة فى هذا الموضع.

قوله: «و اكثر الاصول الموضوعة فى العلم الجزئىّ الموضوع تحت غيره، انّما يصحُّ فى العلم الكلّى الموضوع فوق على أنّ اكثراً ما يصحّ مبادىء العلم الكلّى الفوقانىّ فى العلم الجزئىّ السفلانىّ».

اقول: العلمُ السّفلانىّ، يُسمّى جزئيّاً بالقياس الى الفوقانىّ، و الفوقانىّ كليّياً بالقياس اليه، و أكثرُ المبادى الغير البيّنة للجزئىّ، انّما يكونُ مسائل للعلم الكلّى تبيّن فيه و ذلک كقولنا: الجسمُ مؤلّفٌ من هيولى و صورة و العلل أربعة فانّهما من مبادى الطّبيعىّ و من مسائل الفسلفة الاولى، و قد يكون بالعكس من ذلک فانّ امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسئلة من الطّبيعىّ و مبدأ فى اللآهى لاثبات اليهولى على أنّه أصل موضوع هناک، و يشترطُ فى هذا الموضع أن لا يكون المسئلة فى السّفلانى مبنيّاً على ما يبنى عليه فى الفوقانى لئلاّ يصيرُ البيان دوراً.

قوله: «و رُبماكان علم فوق علم و تحت آخر و ينتهى الى العلم الّذى موضوعه الموجود من حيثُ هو موجود و يبحث عن لواحقه الذّاتيّة و هو العلم المسمّى بالفلسفة

الاولى».

اقول: العلمُ الّذى يكونُ فوق علماً و تحت علمٍ كالطّبيعىّ الّذى هو فوق الطبّ و تحت الفلسفة الأولى و النّسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطبُّ عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصحّ و يمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعىّ بثلاثة أوجهٍ من الأربعة هى الأوّل و الثانى و الرّابع و ذلک لأنّ الانسان نوعٌ من الحيوان، و قد اخذَ فى الطبّ مقيّداً بقيد و انّما ينظرُ فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذّاتيّة للحيوان و علمُ الحيوان يكون تحت الطبيعىّ بالوجه الأوّل و لذلک يعدُّ فى أجزائه، و الطّبيعىّ تحت الفلسفة الاولى بالوجه الّذى لم يصرّح الشيخ به، و اذا لا شيء الذّاتيّة للموجود من حيث هو موجود و هى كالواحد و الكثير و القديم و المحدث و بقى هينها بحثٌ و هو أنّ هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البرهان و لم يذكر فيه نقل البرهان، و الفصلُ الّذى قبله مترجم فى بعض النّسخ بتناسب العلوم و ليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلاً، و الفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرّواية و لم يذكر الوجه فى ذلک.

فاقول: اصحّ الرّوايات ما أوردناه[1] أعنى ترجمتهما بما مرّ، و لنقل البرهان معنيان أحدهما أن يكون علم مبنيّاً على أصل موضوع تبيّن فى علمٍ آخر، فيكون البُرهان العلم به، و الثّانى أن يكون المسئلة من علمٍ ما و البُرهان عليه انّما يكون لشىءٍ من حقّه أن يكون فى علمٍ آخر و انّما نقل من ذلک العلم الى هذا العلم لبيان تلک المسئلة كمسائل المناظر و الموسيقى. فانّ من حقّ براهينهما أن يكون بعينها من علمِ الهندسة و الحساب و ذلک لانّ المسائل لو جرّدت عن نور البصر و عن النّغم لكان بعينها مسائل من العلمين المذكورين و بذلک الاقتران لم يتغيّر أحوالها فلذلک نقلت البراهين من مواضعهما اليهما و هو السّبب عينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعىّ، و اسم النّقل بهذا المعنى الثّانى أحقّ منه[2] بالّذى قبله الّا أنّ اشتمال الفصل على المعنى الأوّل، أكثر منه على الثّانى.

---

۱ - قوله: «و أصحُّ الرّوايات ما اوردناه»، حيث قال فى عنوان الفصل الاول: «القول (فى مقدّمات العلوم و موضوعاتها» و فى الفصل الثانى: «فى نقل البراهين و تناسب العلوم».

۲ - قوله: «و اسم النّقل بهذا المعنى الثّانى أحق منه»، لانّ البراهين فى المعنى الثّانى صارت بهذا النّقل جزءٌ من العلم المنقول بخلاف المعنى الاول.

* اشارةٌ الى برهان لم و برهان انّ *

«انّ الحدّ الأوسط ان كان هو السّبب في نفس الأمر لوجود الحكم و هو نسبة أجزاء النّتيجة بعضها الى بعض، كان البرهان «لم» لأنّه يُعطى السّبب فى التّصديق بالحكم و يُعطى اللميّة في التّصديق و وجود الحكم فهو مطلقاً مُعط للسّبب، و ان لم يكن كذلك بل كان سبباً للتّصديق فقط، فأعطى اللميّة فى التّصديق و لم يُعط اللميّة في الوجود فهُو المسّمى برهان «انّ» لأنّه دلّ على انيّة الحكم في نفسه، دون لميّتِهِ في نفسه، فان كان الاوسط في برهان انّ، مع انّه ليس بعلّة لنسبة حدّى النّتيجة هو معلول لنسبة حدّى النتيجة لكنّه أعرف عندنا سُمّى دليلاً. مثال ذلك قولك: ان كان كسوفٌ قمريّ موجوداً، فالارض متوسّطةٌ بين الشّمس و القمر، لكنّ الكسوف القمريّ موجودٌ فاذن، الارضُ متوسّطةٌ و اعلم انّ الاستثناء كالحدّ الأوسط و قد بيّنت التوسّط بالكسوف الّذى هو معلولٌ للتوسّط، و الّذى هو برهان «لم» أن يكون الامر بالعكس فيتبيّن الكسوف ببيان توسّط الارض و أنت يمكنُك أن تقيس قياساً حمليّاً من القبيلتين بحدودٍ مشتركةٍ و ليكن الحدُّ الاصغر محموماً[1] و الحدّ انّ الآخران فشعريرة غارزة ناخسة و حمّى غبّ و المعلول و منها القشعريرة».

اقول: الحدُّ الأوسط فى البرهان، لابُدّ و[2] ان يكون علّة لحصول التّصديق بالحكم الّذى هو المطلوب فى القعل و الّا فلم يكن البُرهان برهاناً على ذلک المطلوب. هذا خلفٌ ثُمّ انّه لا يخلو امّا أن يكون مع ذلک علّة ايضاً لوجود ذلک الحكم فى الخارج او لا يكون، فان كان، فالبُرهان هو المسمّى ببرهان «لم»، و الّا فهو البُرهان المُسمّى ببرهان «ان»، و هو لا يخلو امّا أن يكون الاوسط فيه معلولاً لوجود الحكم فى الخارج، او لا يكون. فالاوّلُ

---

۱ - قوله: «و ليكن الحدّ الاصغر محموماً» ترتيب القياس ان يقال: هذا المحموم به حمى غب و كلّ من به حمى غب، فله قشعريرة غارزة ناخسة. فالاستدلال بحمى الغب الّتى هى علة القشعريرة عليها و ان استدلّ بالقشعريرة على كون الحمى، غبا كان برهان ان و نظر الشارح على هذا المثال وارد. م

۲ - الواو يكون زائداً.

يسمّى دليلاً، و الثّانی لا تخصُّ باسم، والدّليلُ يُشارک برهان «لم» فی الحدود[1] و يتخالفان فی وضع الوسط و الاکبر، و فی النّتيجة.

و احق البراهين باسم البرهان، هو برهان «لم»، لأنّه معطٍ للسّبب فی الوجود و العقل، و العلم اليقينی بما له سببٌ فی الخارج عن أجزاء القضيّة لا يحصل الّا به کما ذکرناه فمقدّمتاه أقدم فی الموجود و العقل جميعاً من النّتيجة.

و امّا برهان «ان» فلا يُعطی السّبب الّا فی العقل فقط، و العلمُ اليقينی يحصل به اذا کان السّبب[2] فی الوجود معلوماً الّا انّه لا يکون سبباً فی العقل لکونه غيرُ تامٍّ فی سببيّته و لذلک لا يحصل ان يقع فی البرهان فالواقع فی البرهان، يکون سبباً فی العقل فقط و يکون البُرهان به برهان «ان»، و مقدّمتا هذا البرهان، اقدم فی العقل لانّهما اعرف عندنا و ليستا باقدمٍ فی الطّبع، و انّما عرفا بـ«لم» و «انّ» لانّ اللميّةَ هی العليّة و اللانيّة هی الثّبوت، و برهان «لم»، يُعطی علة الحکم علی الاطلاق، و برهان «انّ» لا يُعطی علّتهُ فی الوجود، لکن يُعطی ثبوته فی العقل.

و الشّيخُ اورد مثالين، احدهما الاستثنايی و الآخر اقترانیٌّ حملیٌّ، يُمکن ان يتمثّل بهما فی برهان و فی الدّليل باختلاف الوضع، امّا الاستثنايی و هو التّمثيل بالخسوف و توسّط

---

۱ – قوله: «والدّليل يشارک برهان لم فی الحدود»، انّما خصّت هذه المشارکة بالدّليل لانّ الاستدلال فی غير الدليل، يجوزُ ان يکون من احدِ المعلولين علی المعلول الآخر و نحوه و لم يتصوّر فيه برهان «لم»، فلا يتصوّر المُشارکة الّا حيث يکون علة و معلول حتّی ان کان الاوسط المعلول، کان دليلاً و ان کان العلة کان برهان لم، اذا لم يدلّ فيه الوسط و بالاکبر يصير برهان «ان» دليلاً. م

۲ – قوله: «والعلمُ اليقينی يحصل به اذا کان السّبب» فی العقل، مستندٌ الی سبب فی الوجود، سبب التّصديق بالنّسبة اذا لم يستند الی ما هو سبب للنّسبة فی نفس الامر، لم يفد اليقين لانّ المُسبّب ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يکون الّا من جهة وجوبِ السّبب و ليس بواجبٍ من آيّةِ جهةٍ فُرضت ما لم يجب لم يوجد و وجوبه لا يکون الّا من جهة وجوب السبت و ليس بواجب من آيّة جهةٍ فرضت غيره فما لم يعلم وجوبه من جهةِ وجوبِ سببٍ لم يعلم وجده فتيقّن وجود النّسبة انّما يکون من تيقّن وجود سببها فان فرضنا تيقّنها من جهةِ تيقّن سببٍ عقلی، فلابُدّ ان يکون تيقُّنِهِ من تيقّن السّبب الّذی هو فی نفس‌الامر و الّا لم يحصل التيقن، م.

الارض فظاهرٌ مشهورٌ و امّا الاقترانی ففیه نظرٌ لانّ المُرادَ من حمی الغبّ، ان کان هو الحرارة الغریبة الفاشیة فی الاعضاء الّتی تُفارق و تعود فی کل یومین مرّة واحدة علی ما هو المُتعارف، فلیست هی علّةٌ للقشعریرة، بل هما معلولا علّةٍ واحدةٍ و هی الصّفراء المُتعفّنه خارجَ العروق، و حینئذٍ یکونُ البُرهان من الحدود المذکورة فی الکتاب ضرباً من برهان «ان» غیرُ الدّلیل، و ان کان المُراد من حمی الغب، هی الصفراء المتعفّنه خارج العروق، علی وجهٍ تسمیة العلّة بمعلوها الخاص، کان المثال صحیحاً و ان کان مخالفاً للمُتعارف من العبارة.

قوله: «و اعلم انّه لا سواءٌ قولک انّ الاوسط علّةٌ لوجود الاکبر مطلقاً او معلول مطلقاً و قولک انّه علةٌ او معلولٌ لوجود الاکبر فی الاصغر، و هذا ممّا یغفلون عنه بل یجبُ ان تعلم انّه کثیراً ما یکون الاوسط معلولاً للاکبر لکنّه علةٌ لوجود الاکبر فی الاصغر».

اقول: وجودُ الاکبر مطلقاً غیرُ وجودِ الاکبر فی الاصغر و الحکمُ هو الثّانی و علّة الاوّل غیرُ علّة الثّانی و الاوسطُ علّةٌ فی برهان «لم»[1] و معلولٌ فی الدّلیلِ الثّانی دون الاوّل، و اهلُ الظّاهر من المنطقیین قد غفلوا عن هذا الفرق، فالشیخ اوضحُ الحال فیه، و ممّا تزیدُهُ بیاناً انّ الاوسط یُمکنُ ان یکون معَ کونِهِ علّةٌ لوجود الاکبر فی الاصفر معلولاً للاکبر، کما انّ حرکة النّار علةٌ لوصولها الی هذه الخشبة مع انّها معلولة النّار، و یکون هذا البُرهان «برهان لم» و منه قولنا: العالم مؤلف و لکل مؤلّف، مولفٌ. و ما فی الدّلیل فلا یُمکن ان یکون الاوسط مع کونه معلولاً لوجود الاکبر فی الاصغر علّةٌ لوجود الاکبر، لانّه یلزمُ من

---

۱ - قوله: «فالاوسط علةٌ فی برهان لم» أی: للثّانی دون الاوّل یعنی: لیس من شرط برهان لم، ان یکون الاوسط علّةٌ لوجود الاکبر مطلقاً لان یکون علّة لوجود الاکبر فی الاصغر، فانّک اذا قلت: کُلّ انسان، حیوانٌ و کُلّ حیوان، جسمٌ فالبرهان لمّیٌ و الحیوانُ علّة لحصول الجسمیّة فی الانسان و ان لم یکن علّة لوجود الجسمیة مطلقاً و نزیدُهُ بیاناً انّ الاوسط ربما یکون معلولاً للاکبر و مع ذلک یکونُ علةً لوجود الاکبر فی الاصغر کقولنا: هذه الخشبة، یتحرّکُ الیها النّار و کُلّ ما یتحرّک الیها النّار، یوجد فیها النّار. فوجود النّار اکبر و حرکة النّار واسطة و هی علّة لوجود النّار فی الخشبة، مع انّها معلولة النّار. م

ذلک تقدّم وجود الاکبر فی الاصغر، علی وجوده مطلقاً و هو محال.

و اعلم انّ علّة وجود الاکبر انّما یکونُ علةً لوجوده فی الاصغر، فی موضعین؛ احدهما ان لا یکون للاکبر وجود الّا فی الاصغر کالخسوف الّذی لا یوجدُ الّا فی القمر فعلّته علّة وجوده فی القمر، و الثّانی ان یکون علّة الاکبر علّته اینما وجدت کالصّفراء المُتعفّنة خارج العروق الّتی هی علّة الحمی الغب، اینما وجدت فهی علّة لوجودها فی بدن زید، و امّا فی غیر هذین المُوضعین فعلّتاهما مُتغایرتان.

* اشارةٌ الی المطالب *

«من امّهات المطالب، مطلب هل الشیء موجود مطلقاً أو موجود بحال کذا، و الطّالب به یطلب أحد طرفی النقیض».

اقول: المطالب العلمیّة، تنقسم الی اصولٍ و الی فروعٍ، و الاصولُ هی الکُلّیّة الّتی لابُدّ منها و لا یقوم غیرها مقامها و یُسمّی بالامّهات، و الفروع هی الجُزئیّة الّتی عنها بُدّ فی بعض المواضع و یمکنُ أن یقوم غیرها مقامها، و الاُمّهات قد قیل انّها ثلاثةٌ هی بالقوّة ستّة، و هی مطلب «هل» و «ما» و«لم» لان کلّ واحدٍ یشتملُ علی مطلبین، و قد قیل انّها أربعةٌ و اُضیفَ الیها مطلب «أیّ» فصار اثنان للتّصوّر و هما «ما» و «أیّ»، و اثنان للتّصدیق و هما «هل» و «لم» فمطلبُ هل، یشتمل علی بسیطٍ یکونُ الموجود فیه محمولاً کقولنا: هل زیدٌ موجودٌ، و علی مرکّب یکون الموجود فیه رابطة کقولنا: زیدٌ هل موجودٌ فی الدّار.

قوله: «و منها مطلبُ ما، هو الشیء و قد یُطلب به ماهیّةُ ذات الشّیء، و قد یطلبُ به ماهیّة مفهوم الاسم المستعمل».

اقول: ذاتُ الشّیء حقیقتُهُ و لا یطلق غلی غیر الموجود. و المُراد أنّ الطّالب بما الأوّل، هو السّائل عن ما هو و یُجاب بأصناف المقول فی جواب ما هو، کما مرّ ذکرها، و قد یقعُ الحدودُ الحقیقیّة فی جوابه، و رُبما یقام الرّسوم مقامها علی وجه التّوسّع أو عند الاضطرار.

و الطّالب بما الثّانی، هو السّائل عن ماهیّةِ مفهومِ الاسم کقولنا: ما الخلاء، و انّما لم یقل عن مفهومِ الاسم لانّ السؤال بذلک، یصیرُ لُغویّاً بل هو السّائل عن تفصیل ما دلّ علیه

الاسم اجمالاً فان أُجيب بجميعِ ما دخل فى ذلک المفهوم بالذات و دلّ الاسمُ عليها بالمُطابقة و التّضمّن كان الجوابُ حدّاً بحسب الاسم، و ان أُجيب بما يشتملُ على شىءٍ خارجٍ عن المفهوم، دالٌّ عليه بالالتزام، على سبيل التّجوّز كان رسماً بحسب الاسم.

قوله : «و لابُدّ من تقديم مطلبِ ما الشىء على مطلب هل الشىء، اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم السمتعلم حداً للمطلوب مفهوماً و كيف كان، فانّ المطلوب فيه شرح الاسم».
و فى بعضِ النُّسخ اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المستعمل جزئاً للمطلب مفهوماً.
اقول: المُراد أنّ مطلب ما الّذى يطلبُ شرح الاسم، يجبُ أن يتقدّم على مطلبى هل، و يعنى بقوله: «اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المستعمل حدّاً»، تفسير هذا المطلب[1]

---

١ - قوله: «تفسير هذا المطلب»، أى: مطلب ما بحسب الاسم، فسّرُهُ بما يدُلُّ عليه الاسم لتمييزه من قسيمه و هو مطلب ما بحسب الحقيقة. و تقريز الكلام: أنّ مطلب ما، بحسب الاسم، مقدّم على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدُلُّ عليه الاسم المُستعمل مفهوماً فانّه لو كان مفهوماً لم يحتجّ الى الطّلب فضلاً عليها اسم النّطقة اعنى ذو وضع لا ينقسمُ مفهوماً فانّه اذا كان مفهوماً لا يطلب و لا يقدم و امّا قوله «حدّاً»، فيُمكن توجيههُ بوجهين أحدهما ان يكون حدّاً حالٍ عن ضمير «ما» فى يدُلّ و المعنى: اذا لم يكن الّذى بدل عليه الاسم حال كونه حدّان لمطلب و هو الاسم المُستعمل مفهوماً أى لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل المحتاج بيانُهُ الى الحدّ مفهوماً، و ثانيهما أن يكون حدّاً مفهوماً خبرُ لم يكن، ثمّ ما الفائدة فى قوله: حداً و لو حذف لم يتغيّر مُرادهُ فذكر الشّارح أنّه انّما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدّاً مفهوماً لانّه لو كان مدلولُهُ حدّاً و مع ذلک مفهوماً فاذا كان مدلولُه حدّاً و الحدّ انّما يكون للذّوات المحصّلة يكون له ذاتٌ محصّلة و اذا كان حدّه مفهومان كان وجود تلک الذّات مفهوماً فلا يطلب بهل البسيطة فضلاً عن تقديمِ ما يحبُ الاسم عليها. و هذا الكلام كما ترى فيه تعسفٌ عظيمٌ لانّ الحدّ كما يكون بحسب الحقيقة كذلک، يكون بحسب الاسم فمن أين يلزم من حديّة مدلوله أن يكون موجوداً؟ و لو فرضنا أنّ وجودهُ لازم من تحديده فليس يلزمُ من فهم حدّه العلمُ بوجوده. و الاولى ان يقال: أنّ ما يدُلّ عليه الاسم كما يحدّ و تفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً يرسم أيضاً اذا كان التّعريف ببعض عوارضه، و قد نبّه عليه فيما قبل، بقوله: و يطلب به ماهيّة مفهوم الاسم، فيُقدّم مطلب ما، على مطلب هل، اذا لم يكن ما يدُلّ عليه حداً مفهوماً أى اذا لم يكن حداً ذلک الاسم مفهوماً فانّه لو فهم ما يدُلّ

لتمييزه عن قسيميه. فانّ المُقدّم على مطلبى هل، هو الّذى يطلبُ به شرحُ الاسم الّذى لا يفهمُ مدلوله الّا بحدّ دون الآخر، و تقدير الكلام اذا لم يكن مدلولُ الاسم المستعمل فى الطّلب المحتاجَ فى بيانه الى حدّ مفهوماً أو الّذى لا يكونُ مدلوله حداً مفهوماً للمطلب يعنى: المسئولُ عنه.

و انّما قال ذلک، لأنّ مدلول الاسم، اذا كان حدّاً و الحدودُ انّما يكون بحسب الذّوات المحصّله، كان للمحدود ذاتٌ محصّلةٌ و اذا كان المدلولُ مع كونِهِ حدّاً هو مفهوماً كـان تحصّل تلک الذّوات، أعنى وجودها أيضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بما قبل هل «لو كان مفهوماً للمسئول عنه لما كان للسؤال بما فى هذا الموضع فائدة و انّما قال حداً مفهوماً لأنّ مدلول الاسم رُبما لا يكونُ له ُوجودٌ فى نفسه فيكون مدلول الاسام هو الجامع للاشياء التى وضع الاسم بازائها فيكون حداً بوجهٍ الّا أنّه لا يكونُ مـفهوماً مـا لم يـدلُّ عـليها بالتّفصيل و يكونُ السؤال بما هو باقياً الى أن يفصّل، و حينئذٍ يكونُ القول المفصّل حدّاً مفهوماً و ماله خ».

قوله : «و كيف كان فانّ المطلوب فيه شرح الاسم».

بيانٌ اجماليٌ لما تقدّم، أى: و كيف كان الحال، فانّ المقدّم على مطلبى «هل» هو ما الطّالب لشرح الاسم، و أمّا بالرّواية الأُخرى فيكونُ معناه هكذا، اذا لم يكن مدلولُ الاسم الّذى استعمل على أنّهُ جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلک لانّا اذا قُلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انّه جزءٌ للمطلب مفهوماً و ذلک لانّا اذا قلنا «ما الخلاء» فقد استعملنا اسمُ الخلاء على انّه جزء للمطلب و ذلک لانّ المطلب هو مجموع اللّفظين و احدهما جزءٌ للمجموع فيكون قولنا: جزء للمطلب فى هذه الرّواية نصباً على التّمييز عن المستعمل و قولنا مفهوماً نصبٌ لانّه خبرُ لم يكن، و أنا اظنُّ انّ هذه الرّواية تصحيفٌ للاولى و كلاهما

عليه ذلک الاسم برسمه، لم يغن عن الطّلب، بل يطلب حدّه أوّلاً، ثمّ يطلب بهل البسطة. و أمّا الرّواية الأُخرى فالاسم المُستعمل جزء جملة، على أنّه جزءُ مطلب «ما» و الاظهرُ أن يـحمل على أنّه جزءٌ من مطلب هل، حتّى اذا اريد السؤال هل المُثلث موجودٌ، يقدّم طلب اسم المثلّث، م.

تصحيفان و الاصل كان كذا: اذا لم يكن الاسم المستعمل حدّ المطلب مفهوماً. فانّهُ مطابقٌ لمراده مستغنٍ عن التّحمّلات الّتی اوردناهُ و ذلک واضحٌ.

قوله : «فاذا صحّ للشیء وجودٌ صار ذلک بعينه حدّاً لذاته او رسماً ان كان فيه يجوّز».
معناهُ ظاهرٌ و مثالُهُ انا اذا قُلنا فی جواب من يقول: ما المثلّث المُتساوی الاضلاع انّهُ شكلٌ يحيطُ به ثلاثةَ خطوطٍ متساويةٍ كان حدّاً بحسب الاسم، ثمّ اذا اذا بيّنا انّه الشّكل الاوّل من كتاب أقليدس صار قولنا الاول بعينه حدّاً بحسب الذّات.

قوله : «و منها مطلب ای شیء و يطلب به تمييز الشّیء عمّا عداه»
و فی بعض النّسخ: و منها مطلب ای شیء و هو ايضاً ممّا يعدّ فی أُصول المطالب و يطلب به تمييز الشّیء عمّا عداه».
اقول: يُجاب عن ای شی، بما يميّزُ تمييزاً ذاتيّاً و قد يُجاب بما يميّزُ تمييزاً عرضيّاً و المُراد هو الاوّل، و قد لا يُعدّ هذا المطلب فی الاصول، لانّ مطلب ما، يُغنی عنه اذا جوابه يشتمل علی جميع الذّاتيّات مميّزة كانت او غير مميّزة، و قد يعدّ فيها لانّه بعد الجواب عمّا هو فی حال الشّركة يتعيّن لطلب تميّز كلّ واحدٍ من مختلفات الحقايق بالفصول و لا يقوّمُ غيره حينئذٍ مقامه.

قوله : «و منها مطلب لم الشی و كانّهُ يسئل عما هو الحدّ الاوسط اذاكان الغرض حصول التّصديق بجواب هل فقط، او يسئل عن ماهية السّبب اذاكان الغرض ليس هو حصول التّصديق بذلک فقط و كيف كان، بل يطلب سببهُ فی نفس الامر و لا شک فی انّ هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوّة او بالفعل».
اقول: مطلب لم، يطلب العلّة امّا فی التّصديق فقط، كما يقال: لم مبدأ الكُل واحد، و امّا فی الوجود، كما يقال: لم يجذب المغناطيس الحديد. و هذه نكتةٌ و هی انّ المطالب، كما يكثّرها المكثّرون، فللمقلّلين ايضاً ان يقلّلوها، بان يجعلوا اصولها اثنين مطلباً للتّصور و مطلباً للتّصديق و يطوی الباقية فيهما، و علی هذا التّقدير، يُمكن ان يطوی «لم» فی

مطلب «ما»[1]، حتّى يكون الامّهات هى مطلبى «هل» و «ما» فقط.

و اشار الشيخ الى ذلک بقوله: كانّه يسئل عمّا هو الحدّ الاوسط، او عن ماهية السّبب. و مطلب «لم» تابعٌ لمطلب هل، بالمرتبه، امّا بالفعل، فكما يقال: هل القمر منخسفٌ، فان قيل: نعم، قيل لم؟، و امّا بالقوّة فكما يقال: لم ينخسف القمر، فانّه يتضمّن الحكم بانخسافه بالقوّة و يطلب العلّة فيه.

قوله : «و من المطالب ايضاً كيف الشّىء او اين الشّىء، و متى الشّىء، و هى مطالب جزئية ليست من الاُمّهات بل تنزل ان تعدّ فيها و يستغنى عنهاكثيراً بمطلب هل المركّب اذا فطن لذلك الاين و الكيف و المتى و لم تعلم نسبته الى الموضوع المطلوب».

لم يذكر الشيخ مطلب «كم» و «من» و هما ايضاً من الجزئيّات المشهورة، فهى جزئية لانّها تطلب علوماً جزئيّة بالقياس الى المطالب المذكورة و لا يعمّ فائدتها، فانّ ما لا كيفية له مثلاً لا يسئل عنه بكيف، و لذلک تنزلُ عن ان يعدّ فى الاصول و يستغنى عنها، فيقال: هل زيد أسود؟ هل هو فى الدار؟ هل هو الآن؟

قوله : «فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا و كان مطلباً خارجاً عما عد».

اقول: فيه نظرٌ، لانّ مطلب اى، اذا عُدّ فى الاصول، يقوم مقامها. فيقال: اى كيفيّة له؟، فى اى مكان هو؟، فى اى وقتٍ هو؟

---

۱ – قوله: «و على هذا التّقدير، يُمكن ان يطوى «لم» فى مطلب ما»، لان مطلب ما يغنى عنه و يقوم مقامه فيقال: ما علّته، ما سببه؟

النّهج العاشر

فی القیاس المغالطیّة

«انّ الغلط، قد یقعُ امّا لسبب فی القیاس و هو ان یکون المدّعی قیاساً بقیاس فی صورتِهِ و هو ان لا یکون علی سبیلِ شکلٍ منتجٍ، او یکون قیاساً لیس بقیاس فی صورتِهِ و هو ان لا یکون علی سبیلِ شکلٍ منتج، او یکون قیاساً فی صورته، لکنّه ینتج غیر المطلوب اذ قد وضع فیه ما لیس بعلّةٍ علّة، او لا یکون قیاساً بحسب مادتّه، ای انّه بحیث اذا اعتبر الواجب فی مادّته، اختل امر صورته و اذا سلّم ما فیه علی النّحو الّذی قیل، کان قیاساً و لکنّه غیرُ واجبِ تسلیمه، فاذا روعی فیه تشابه احوال الوسط فی المقدّمتین و احوال الطّرفین فیهما مع النّتیجة، لم یجب تسلیمُه، فلم یکن قیاساً واجب القبول و ان کان قیاساً فی صورته و قد عرفت الفرق بینهُما.

و وضع ما لیس بعلّةٍ علّة من هذا القبیل، و المُصادرة علی المطلوب الاوّل من هذا القبیل، و ذلک اذا کان حدّ انّ من حدود القیاس هما اسمان لمعنیً واحد فالواجب ان یکونا مختلفی المعانی، فاذا روعی فی القیاس صورتهُ ثمّ ما اشرنا الیه من احوال مادّته لم یقع خطاء من قبل الجهل بالتّکلیف[1] و من وضع ما لیس بعلّةٍ علّة، و من المُصادرة علی المطلوب الاوّل».

القول: الغلطُ یقع لسبب یرجع امّا الی التّألیف القیاسی، و امّا الی اجزائه الّتی من المقدّمات ثمّ الحدود، و الشیّخ بدء بالقسم الاوّل، فقال: «انّ الغلط قد یقع امّا لسبب فی القیاس»، و أخّر القسم الثّانی، الی ان یتمّ الکلام فی القسم الاوّل، ثمّ الّذی یرجع الی التّالیف فیکون لسبب یرجع امّا الی صورة القیاس و امّا الی مادّته، و بدأ بالقسم الاوّل، فقال: «و هو ان یکون المُدّعی قیاساً لیس بقیاس فی صورته».

---

۱ – بالتّألیف، خ ل.

ثمّ الّذى يرجعُ الى الصّورة يكون امّا بحسبِ نسبةِ بعض المقدّمات الى بعض، او بحسبِ نسبتِهِ الى النّتيجة و الّذى يكون بحسب نسبة بعض المقدّمات الى بعض، فهو أن لا يكون على شكلٍ و ضربٍ منتجٍ و قد اشار اليه بقوله: «و هو ان لا يكون على سبيلِ شكلٍ منتج».

و الّذى يكون بحسب نسبة المقدّمات الى النتيجه، فلا يخلو امّا ان يكون السبب هو انّ المقدّمات لم يلزم منها قول غيرها، أو لزم و لكنّ اللازم ليس هو المطلوب، و الأوّل هو المُصادرة على المطلوب و لم يذكره الشيخ هيهُنا، لانّه يحتاج الى شرح فأخّره الى أن يفرغ من القسمة و يشتغل بشرحِهِ، و الثّانى هو وضع ما ليس بعلّة علّة [1] لانّ وضع القياس الّذى لا ينتجُ المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلّة للملوب، مكان علّته و اليه أشار بقوله: «او يكون قياساً فى صورتِهِ لكنّه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلّة علّة».

و أمّا الّذى يرجعُ الى مادّة القياس [2] مشتملاً على مقدّماتٍ، لو وضعت على هيئة قياس، خرجت عن أن تكون مسلّمة. و اليه أشار بقوله: أو لا يكون قياساً بحسب مادّته»، الى قوله: «ان كان قياساً فى صورتِهِ» و مثاله ان يقال: كُلّ انسان ناطق من حيثُ هو ناطق و لا شىء من النّاطق من حيث هو ناطق بحيوان، و ذلك لانّ القياس انّما ينعقد

---

۱ – قوله: «و الثّانى هو وضع ما ليس بعلة علة» كقولنا: كلّما كان الاربعةُ موجودة، كانت الثّلاثة موجودة و كلّما كانت الثّلاثة موجودة، فهى فردٌ، فكلّما كانت الاربعة موجودة، فهى فردٌ و هى غير النّتيجة، اذا النّتيجة كلّما كانت الاربعة موجودة، فالثّلاثة فردٌ، لانّ الضّمير فى الكُبرى راجع الى الثلاثة، م.

۲ – قوله: «و امّا الّذى يرجعُ الى مادة القياس»، لا خفاء فى أنّ الغلط، بحسب المادّة يكون جميعُ مقدّمات القياس أو بعضها كاذباً، لكن اعتبر الشيخ فيه أمرين، أن يكون المقدّمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اختلّ الصّورة، و أن يكون بحيث اذا وضعت على هيئة قياس لم يكن مسلّمة. و الامرُ الاوّل، مستدركٌ لعدم توقّف اختلال المادّة عليه، فانّ قولنا: كُلّ انسان حيوان و كل حيوان حجر، مختلّ بحسب المادة و ان اخذ بحسب الواجب، بان يقال: و لا شىء من الحيوان بحجر، لم يختلّ صورته، م.

بحسب الصورة من هذه الحدود، امّا مع اثبات القید الّذی هو قولنا من حیث هو ناطق فی المقدّمتین جمیعاً، أو مع حذفِهِ منهما جمعیاً، لکن اثباته فیهما یقتضی کذب الصّغری و حذفه منهما، یقتضی کذبَ الکبری، و ان حذف عن الصّغری و اثبت فی الکُبری، لیکونا صادقین، اختلفت صورة القیاس، فلم یکن الأوسط مشترکاً فالقیاس المُنعقد منهما بحسب الصّورة، لا یکون قیاساً واجب القبول، بحسب المادّة و لهذا کان السّبب فی هذا القسم من جهة المادة.

قوله : «و قد عرفت الفرق بینهما»،
ای: بین هذین القیاسین المذکورین.[1]

قوله : «و وضع ما لیس بعلّةٍ علّة، من هذا القبیل و المُصادرة علی المطلوب الأوّل من هذا القبیل»
أی: ممّا یقع الغلط فیه من جهة التألیف لا من جهة المادّة، ثمّ أخذ فی بیان المُصادرة علی المطلوب الاوّل، بقوله: «و ذلک اذا کان حدّا من حدود القیاس»، الی قوله: «فالواجبُ أن یکونا مختلفی المعانی»، فالمُصادرة علی المطلوب، انّما یشتمل علی حدّین مُترادفین ـ کما مرّ ـ و یلزمُ منه أن احدی المقدّمتین خالیةٌ عن الوضع و الحمل و هی الّتی یتحّدُ حدّاها.
و الثانیةُ، هی النّتیجة، مثالُهُ: کلّ انسان بشر و کلّ بشرٍ ناطق، فکُلّ انسان ناطق و ما یقع فی قیاس واحد، هکذا یکون ظاهراً غیر ملتبس، و الخفی منها هو الّذینِ یقع فی أقیسة مرکبّة یقتضی تباعد النّتیجة و المقدّمة المتّحدة بها.
و الفاضل الشارح، ذهب الی أن وضع ما لیس بعلّةٍ علّة، و المُصادرة علی الامطلوب الاوّل من الاغلاط الّتی تتعلّق بالمادّة. و لیس کذلک، فان یتألّف مع النّتیجة امّا من حدود

---

۱ - قوله: «و قد عرفت الفرق بینهما ای بین هذین القیاسین المذکورین»، ففی المثال المذکور، ان ثبت فی المقدّمیتن او حذف منها کان قیاساً منعقداً، بحسب الصّورة لکنّه لیس بواجب القبول، ففرق بین القیاسین أی القیاس المنعقد بحسب الصّورة و القیاس المنعقد الواجب القبول، م.

اكثر مما يجبُ و هو وضعُ ما ليس بعلةٍ علّة، او من حدودٍ اقلّ ممّا يجب و هو المُصاردة على المطلوب. فالخللُ فيها راجع الى الصّورة دون المادّة و لذلک جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هى اسباب الاغلاط المُتعلّقة بالتأليف القياسىّ.

و قد ظهر أنهّا اربعةٌ اثنان منها مُتعلّقان بنفس القياس و هما اختلال الصّورة المادّة و يشتركان فى أنّ الخلل فيهما سوءُ التّأليف، و اثنان مُتعلّقان بحال القياس و النّتيجة معاً و هما وضع ما ليس بعلّة علة و المُصادرة على المطلوب. فاذن جميع ما يتعلّق بالتّأليف القياسّ ثلاثة أشياء.

و الى ذلک اشار الشيخ بقوله: «فاذا روعى بالقياس صورته، ثمّ ما اشرنا اليه من احوال مادّته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف و من وضع ما ليس بعلةٍ علّة و من المُصادرة على المطلوب الاوّل».

قوله: «هذا. و امّا ان لا يكون الغلط فى كون القياس قياساً واجب القبول و لكن بسبب فى المقدّمات مقدّمة فانّه يقع الغلط بسبب الاشتراک فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت و من جملتها مثل ما قد يقع بسب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظِ كُلّ واحدٍ و بالعكس فيجعل ما يكون لكُلّ واحد كائناً للكُلّ و ما يجعل للكُلّ كائناً لكلّ واحد، و لا شک فى انّ بين الكُلّ و بين كُلّ واحد من الاجزاء فرقاً، و ربّماكان الانتقال على سبيل تفريق اللّفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيُظنّ انّه اذا افترق كان صادقاً مثل من يظنّ انّه اذا صحّ ان يقول، كان امرؤ القيس شاعراً، صحّ انّ امرؤ القيس، كان مفرداً و ان امرؤ القيس الميّت، شاعرٌ مفردٌ، فيحكم بان الميّت و رُبماكان الانتقال على العكس من هذا و هو انّه اذا صحّ انّ امرؤ القيس شاعر و انّه جيّدٌ يصحُّ على الاطلاق.

و كيف شئت انّه شاعرٌ جيّدٌ، اى فى غير الشّاعريّة و هذا ايضاً يُناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه و لكن بشركة من اللفظ و هذه مغالطات مناسبة اللفظ».

اقول: لمّا فرغ من بيان القسم الاوّل، و هو ان يكون سبب الغلط راجعاً الى التّأليف، ختمه بقوله :«هذا»، اى: هذا قسمٌ. و بدأ بالقسم الثّانى بقوله: «و امّا ان لا يكون الغلط»، فلفظة «امّا هذه» اختُ الّتى فى اول الفصل، فى قوله: الغلطُ قد يقع امّا لسبب فى القياس و

هذا القسم و ان يكون الغلط بسبب فى المقدّمات افراداً او فى اجزائها الّتى هى الحدود، و ينقسمُ الى ما يكون السّبب لفظياً و الى ما يكون معنوياً و بدء بالقسم الاوّل و هو على ما ذكرنا، ينحصر فى ستّة اقسامٍ، لانّ الغلطَ امّا يكون لاشتراک فى جوهر الّلفظ المفرد، او فى هيئتة فى نفسه، او فيه هيئتة اللاحقة به من خارج، او فى التّركيب المُحتمل لمعنين، او فى وجود التّركيب و عدمِهِ.

فيظنّ انّ المُركّب غيرُ مركّب او غير المركّب مركبٌ، فاشار الى القسم الاوّل و الرّابع و هو الاشتراک فى اللفظ المُفرد و المُركّب بقوله: «فانّه يقع الغلط بسبب اشتراک فى مفهوم الالفاظ عى بساطتها او على تركيبها على ما علمت»، اى: فى النّهج السادس.

و اورَدَ لذلک مثالاً و هو انتقال الذّهن من احد معنيى لفظ «كُلّ» حالتى الاطلاق على الجميع و كُلّ واحد الى الآخر و و قوله: «و من جملتها، مثل ما يقع بسبب الانتقال»، الى قوله: «و لا شكل فى انّ بين الكُلّ و بينَ كُلّ واحدٍ من الاجزاء فرقاً»، و هذا المثال هو الاشتراک فى الّلفظ المُفرد و انّما خصّه بالايراد لانّه موضعٌ يلتبس على بعض اهل النّظر و سنحتاجُ اليه فى النّمط الخامس، و الفرقُ انّ الكُلّ، يشمل الآحاد معاً و كُلّ واحد[1] يأخذ الواحد فالواحد، على سبيل البدل بشرطين:

احدهما ان لا يكونَ مع المأخوذ غيره،

و الثّانى ان لا يبقى واحدٌ غيرُ مأخوذ.

و اشار بقوله: «و رُبماكان الانتقال على سبيلِ تفريق الّلفظ بان يكون اذا اجتمع صادقاً فيظنّ انّه اذا افترق». و فى بعض النّسخ: كيفَ فرّق كان صادقاً الى قوله: «و انّها فردٌ» الى القسم الخامس.

و اورد له مثالين، احدهما انّا اذا قلنا :انّ امرؤ القيس، كان شاعراً، و صحّ، فيظنّ انّه يصحّ قولنا: امرؤ القيس كان. و قولنا امرؤ القيس شاعر و ذلک لانّ المحمول فى الاوّل، هو قولنا: كان شاعراً، على سبيل الاجتماع، فيظنّ انه يصحّ حمل كُلّ واحد من لفظة «كان» و «شاعراً» عليه، على سبيل الانفراد.

---

١ - قوله: «كُلّ واحد»، عطفٌ على قوله: «انّ الكُلّ» يعنى: انّ الكُلّ يشمل الآحاد معاً و كُلّ واحدٍ يشمُلُ الآحادلا معاً بل يأخذ الواحد، فالواحد، م.

و انّما يصحّ الاوّل، لانّ لفظة «كان» فيها ناقصةٌ، هى جُزءُ المحمول و المجموع قضيةٌ دالّةٌ على كونِهِ فى الزّمان الماضى شاعراً، و لا يصحّ الثّانى، لانّ افراد لفظة «كان» يدُلّ على انّها اُخذَت تامّة و هى المحمول نفسه، فكأنّه يقول: حصل امرؤ القيس[1] و لا يصحُّ الثّالث، لانّ حذف لفظة «كان»، يدُلّ على انّها اخذت رابطة، لا دلالةً لها الّا على الارتباط المحض و المحمول هو الشّاعر، و حينئذٍ الفرقُ بين قولنا: كان شاعراً و بين قولنا: هو شاعر[2]، على هذا التّقدير و يلزم منهُ حمل الشّاعر على امرؤ القيس الّذى ليس بموجود الآن، لانّ الميّت لا يوجدُ اصلاً فضلاً عن ان يوجد شاعراً.

و المثال الثّانى، انّا اذا قُلنا: الخمسةُ زوج و فرد، صحّ، فيظنّ انّه يصحّ قولنا: الخمسةُ زوجٌ، الخمسةُ فردٌ، على قياس انّا اذا قُلنا: العسل حلوٌ و اصفر، و صحّ، فيصحّ قولنا: العسلُ حلوٌ، العسلُ اصفرٌ.

و اشار بقوله: «و رُبماكان الانتقال على العكس من هذا»، الى القسم السادس و يمثل بان يظن انّه اذا قلنا: انّ امرؤ القيس، شاعرٌ جيّدٌ و صحّ على تقدير كونهما وصفين متبائنين، صحّ ايضاً على تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً، ثمّ قال: «هذا ايضاً يُناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه».

و ذلک الوجهُ، هو اغفال توابع الحمل، الّذى يجىءُ ذكره فى الاغلاط المعيّنة، فـان الجيّد المطلق، اذا حمل بدل الجيّد فى الشّاعر، فقد اغفل ما يتبع المحمول و كان كحمل الموجود المطلق، بدل الموجود بالقوّة، فى المثال المذكور، لكنّة يكون هيهُنا بشركة اللفظ

---

١ – قوله: «كانّه يقول: حصل امرؤ القيس» و فيه نظرٌ، لانّ قولنا: حصل دالٌ على الحصول فى الزّمان الماضى، فيصدق قطعاً، م.

٢ – قوله: «و حينئذٍ لا فرق بين قولنا كان شاعراً و بين قولنا هو شاعر»، فان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناة الّا النّسبة الحكميّة و لم يدُلُّ على الزّمان الماضى، فلا يكون ناقصة، و اذا كانت ناقصةً، دلّت على الزّمان و حينئذٍ تكون جزناً من المحمول، كما فى الاوّل، و اعلم انّه يكفى فى بيان كذب قوله: امرؤ القيس شاعرٌ، انّه حمل الشّاعر على امرؤالقيس، الذّى ليس بموجود، الّا فيكون كاذباً، فقوله «لانّ» حذف كلمة «كان» الى قوله: على هذا التّقدير، لا مدخل له فى ذلک البيان و لا فائدة فيه، م.

و ذلک لانّ الغلط انّما حدث من قولنا: هو شاعرٌ جيدٌ و ليس من شرط توابع الحمل، ان يحدث من تركيب لفظى مقدّمة.

قوله: «و هذِهِ مغالطات مناسبةٌ للفظ»، اشارةٌ الى الاقسام المذكورة، الّا انّه لم يذكر من السّتة الّا اربعة و سنُشيرُ الى الثّانى و الثّالث الباقين منها.

قوله: «و قد يقعُ الغلط بسبب المعنى الصّرف، مثل ما يقع بسببِ ايهام العكس، و بسبب اخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات، و باخذ اللاحق للشّيء مكان الشّيء، و بأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل، و باغفال توابع الحمل المذكور، و قد عرفت ذلک».

اقول: يُريد به، القسم الثانى، من الاغلاط المُتعلّقة بافراد المُقدّمات و هو الّذى يكون السّبب معنويّاً.

قوله: «و قد يقع الغلط بسبب المعنى»، عطفٌ على قوله: «فانّه يقعُ الغلط بسبب اشتراک فى مفهوم الالفاظ».

و اعلم انّ الاغلاط المعنويّة، لا يتصوّر ان يقع فى الحدود الّتى هى المُفردات ـ كما مرّ فى صدر الكتاب ـ فاذن، هى انّما تقع فى التّأليف، و التّأليف يكون امّا فى القضايا انفسها، او يكون بين القضايا.

و الّذى بين القضايا، فهو امّا قياسيٌّ و امّا غيرُ قياسّي، و الواقعة فى التّأليف القياسىّ، قد مرّ ذكرها، امّا الّتى تقع فى القضايا أنفسها و هى المُتعلّقة بالمقدّمات، فهى الّتى يُريد ان يذكر هيهُنا و هى ثلاثة لا غير، لأنّ التأليف، يقعُ امّا بين جزئين يستحقّ أحدُهُما لان يحكم عليه و الآخر لان يحكم به، و امّا بين جزئين لا يستحقّان لذلک، و الغلطُ فى الأوّل، لا يتصوّر الّا ان يكون التّرتيب غيرُ صحيحٍ، بان جعل المحكوم عليه محكوماً به و المحكوم به، محكوماً عليه و السّبب فى ذلک، ايهام العكس.

و امّا الثّانى، فلا يخلو امّا ان يكون المأخوذُ فيها بدل من يستحقّ، لان يكون جزئاً من القضيّة شيئاً من معروضاته أو عوارضه، أو لا يكون كذلک، بل شيئاً مشابها له، أو على وجهٍ آخر غير الوجه الّذى يجب. و الأوّلُ هو أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات و ذلک لأنّ الحكم يتعلّق بالذّات، بما يستحقّ لأن يكون جزئاً من القضيّة و بالعرض لمعروضاته و عوارضه و الثانى هو سوءُ اعتبار الحمل، فانّ الحمل، لا يكون فيها كما ينبغى مطلقاً.

و قد بقى من اسباب الغلط، قسمٌ واحدٌ و هو الوقاع بين قضاياً، لا يتألّف منها قياس و هو المسّى بجمع المسائل، فى مسئلة واحدة[1] و لم يذكره الشيخ، لأنّه غيرُ متعلّقٍ بالقياس.

و نعود الى الشّرح، فنقول: قد ذكرَ الشيخ فى الغلط المعنوى الصّرف، خسمة اشياء: ايهامُ العكس، و أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ـ و هُما القسمان المذكوران من الثّلاثة ـ و الثّالث أخذ اللاحق للشىء مكانه و هو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذّات ـ كما مرّ فى النّهج السادس ـ و الرّابعُ اخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و عكسه يجرى مجراه، و الخامس اغفال توابع الحمل و هى الامور المتعلّقة بالمحمول ـ كما مرّ ـ و بالرابطة و الجهة و السّور و غير ذلک، ممّا يغيّر احوال الحكم فى القضيّة و هذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل، و انّما أوردهُ الشيخ هكذا لأنّه فى هذا المختصر، لم يتعرّض لبيان الحصر على ما فى سائر كُتبه.

قوله : «فتجد اسباب المغالطات منحصرةً فى اشتراک اللفظ، مفرداًكان أو مركّباً فى جوهرِهِ، و هيئته، و تصريفه، و فى تفصيل المركّب و تركيب المفصّل، و من جهة المعنى فى ايهام العكس، و أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذّات، و أخذ اللاحق للشّىء، و اغفال توابع الحمل و وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و المُصادرة على المطلوب الأوّل، و تحريفِ القياس و هو الجهل بقياسيسّتِهِ».

اقول: لمّا ذكر أسباب الغلط، عاد الى عدّها، ليسهل الضّبط، فأشار هيهُنا الى القسم الثّانى من اللفظيّة الّتى لم يذكرها فيما مضى، بقوله: «أو هيئته و تصريفه» و لم يذكر فى المعنويّة قسماً ممّا ذكره فيما مرّ، و هو أخذ ما بالقوّة، مكان ما بالفعل و ذلک ايضاً ممّا

---

۱ - قوله: «و هو المسمّى بجمع المسائل فى مسئلة واحدة»، كقولنا: الانسان وحده ضحّاک و كُلّ ضحّاكٍ وحده حيوانٌ، فقولان: الانسان وحده ضحّاک قضيّتان: الانسان ضحّاک و ليس غيره ضحّاكاً، و انّما ليذكره الشيخ لا لانّه غير متعلّق بالقياس، بل لانّه دخل تحت فساد الصّورة، اذ الغلط انّما نشأ من القضيّة الثّانية و هو قولنا: ليس غير الانسان ضحّاكاً، لانّها مع الكُبرى ليس على تأليف منتج. و ليكن هذا، آخرُ ما اردنا ايرادهُ فى قسم المنطق من هذا الكتاب و اللّه الموفق للصّواب، الحمدلله تعالى، م.

يدُلُّ على أنّه لا يتعرّض لبيان الحصر.

قوله : «و ان شئت فادخل الإعراب و البناء و اشتباه الشّكل و الاعجام فى باب المُغالطات اللّفظية و من التفت لفت المعنى و هجر ما يخيّل اللفظ، ثمّ راعى أجزاء القياس معانى لا الفاظا و راعاها بتوابعها و لم يخلّ بها فيما يتكرّر فى المُقدّمتين او يتكرّر فى المُقدّمتين و النّتيجة، و راعى شكل القياس فيه و علم أصناف القضايا، الّتى عدّدناها ثمّ عرض ذلك على نفسهِ عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً او مُراجعا فغلط، فهو اهلٌ، لان يهجر الحكمة و تعلّمها فكلّ مسيّر لما خلق له تعالى»[1].

اقول: التفت لفته، اى: نظر اليه.

يُريد انّ من عرف الاصول المذكورة و حكمها، امن من الغلط، فانّ سبب الغلط بالاجمال، هو اهمال بعضُ شرايط الصحّة و وزان بين شرايط الصحّة و أسباب الغلط بقولٍ ملخّص. و هو انّه اذا ا لاخط المعنى، و هجر ما يخيّله اللفظ، أى الالفاظ الذّهنيّة و ما ترشّح من أحوالها فى الخيال، و بالجملة: اذا تُرك اعتبار الّلفظ و وجود المعنى عن الشوائب اللفظيّة، امن من الاغلاط اللّفظيّة.

و اذا راعى اجزاءُ القياس مفصّلة بتوابعها، امن من الاغلاط المتعلّقة بالمقدّمات، و اذا لم يخلّ بتكرار الحدود فى المُقدّمتين و النّتيجة، امن من وضع ما ليس بعلّةٍ علّة، و من المُصادرة على المطلوب.

و اذا راعى شرائط القياس، امن من الغلط المتعلّق بصورتِهِ، و اذا عرف أن المُقدّمات من ایّ الأصناف المذكورة فى النّهج السادس و راعى شرائطها، امن من الغلط المتعلّق بمادّته. ثمّ انّ من غلط بعد رعاية هذه الشّروط و تكرار المعاودة الى تفقّد كُلّ واحدٍ منها، فهو ليس بمستعدٍّ لادراک العلوم النّظريّة و لعلمها.

والله اعلم بالصّواب و اليه المرجع و المئاب.

انتهى القول فى المنطق، بعون الله و توفيقه.

و انتهى التصحيح / فى ذى‌الحجةّ ۱۴۲۵ / كريم فيضى.

---

۱ - «بحار الانوار» ج ۶۷ / ۷۱۹ به نقل از: «اسرار الحكم فى المفتتح و المختتم» / ۶۲۸.

اعـــــلام

اشخاص

امكنه

كتابها

اشخاص

امکنه

کتب

